
BM
.K13
YSCH5


Digitized by Google

Beiträge

zur

Entwicklung der Kant'schen Ethik.

Von

Dr. Karl Schmidt.

MARBURG.
N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung.
1900.

Inhalt.

Die erste Schrift, die für die Ethik in Betracht kommt, ist die Nova dilucidatio, sofern sie auf das Freiheitsproblem eingeht. Ich werde sie im Zusammenhang mit der Kritik der reinen Vernunft weiter unten betrachten und beginne mit der Untersuchung über die Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral, der einzigen Schrift der vorkritischen Periode, welche sich ausdrücklich mit ethischen Untersuchungen beschäftigt. Obwohl diese nicht weit ausgeführt sind, geben sie uns immerhin noch das sicherste und beste Bild seiner derzeitigen Ueberzeugungen und eignen sich deshalb zur Orientierung in dieser Periode. Ich schicke einige theoretische Erörterungen aus den drei ersten Teilen der Schrift voraus.

Die theoretischen Untersuchungen der Preisschrift.

Kant sucht eine sichere Methode für die Metaphysik, wie die Newton's in der Physik. Dabei ist die Nebeneinanderstellung von Erfahrung und Geometrie wichtig. Er will sich gegen die Ungebundenheit der Hypothesen in der Metaphysik wenden, die sich namentlich in den Definitionen ausspricht. Dagegen weist er hin auf das Ausgehen von „sichern Erfahrungssätzen" und will sich nicht auf „Definitionen, die so oft trügen", verlassen.

In seiner Opposition gegen die willkürliche Annahme von Definitionen in der Metaphysik vereinigen sich seine methodologischen Untersuchungen. Hiermit tritt er in direkten Gegensatz zur Wolf'schen Schule. Wolf hatte synthetische Definitionen aufgestellt, und daraus konnte er allerdings nach dem

Satz des Widerspruch vieles herausziehen. Das Uebel war nur, dass er immer schon in der Definition das vorausgesetzt hatte, was er beweisen wollte. Im Gegensatz zu dieser „Nachahmung der Mathematik“ steht der erste Kant'sche Satz: „Die Mathematik gelangt zu allen ihren Definitionen synthetisch, die Philosophie aber analytisch“ (§ 1).

Da diese Gegenüberstellung von Mathematik und Philosophie den Kernpunkt seiner Ausführungen bildet und zugleich für die Orientierung seiner Philosophie von grundlegender Bedeutung geworden ist, so gehe ich näher auf seine Erörterungen über die Mathematik ein.

Auch die Philosophen hatten synthetische Definitionen aufgestellt. „Leibnitz dachte sich eine einfache Substanz, die nichts als dunkle Vorstellungen hätte, und nannte sie eine schlummernde Monade. Hier hatte er nicht diese Monas erklärt, sondern erdacht; denn der Begriff derselben war ihm nicht gegeben, sondern von ihm erschaffen worden.“ [1]) Das war ein Fehler, sagt Kant. Warum, das ist dann die Frage, darf und muss die Mathematik synthetische Definitionen aufstellen, die Philosophie aber nicht? Warum führt dasselbe Verfahren, das in der Mathematik unbezweifelbare Wahrheiten erzeugte, in der Metaphysik zu trügerischen Sätzen?

Die Antwort fusst auf der Gegenüberstellung: Die Mathematik schafft ihre Objekte; der Philosophie sind sie gegeben.

Die Mathematik geht aus von wenigen Elementen (Begriff der Grösse, der Einheit, der Menge, des Raumes u. s. w. S. 83); diese nimmt sie nach ihrer „klaren und gemeinen Vorstellung“ (S. 81) als gegeben an; eine weitere Erklärung derselben ist nicht ihr Geschäft, wie sie für ihren Fortgang keine Bedeutung hat. Alle ihre „allgemeinen Begriffe“ nun „entspringen“ durch „willkürliche Verbindung“ d. h. „durch die Synthesis“ (§ 1). Er illustriert dies durch das Beispiel von dem „Trapezium“. Wie komme ich zu diesem Begriffe? „Man gedenke sich z. E. willkürlich vier gerade

---

1) Rosenkranz u. Schubert. Bd. I S. 80.

Linien, die eine Ebene einschliessen, so dass die entgegenstehenden Seiten nicht parallel seien, und nenne diese Figur ein Trapezium“ (S. 79). Die Definition wird nicht durch eine Zergliederung des Begriffs Trapez erhalten, sondern von dem Trapez habe ich gar keinen Begriff, bevor ich es nicht konstruiert habe. Hier ist also die Definition nur der begriffliche Ausdruck der That der Konstruktion.

Diese Konstruktion findet „in concreto“ statt. Wenn ich den Kreis untersuchen will, so zeichne ich ihn. Was ich nun an diesem bestimmten Kreise sehen kann, spricht sich in synthetischen Urteilen aus; denn wenn ich die Verhältnisse der einen schneidenden Linie bestimmen will, so muss ich sie zuerst gezogen haben. Diese Untersuchung des geometrischen Begriffs in concreto liefert so augenscheinlich synthetische Urteile, dass — sie eine verzweifelte Aehnlichkeit mit a posteriorischen Urteilen bekommen. Nichts destoweniger sind sie a priori, das ist ausser allem Zweifel. Denn der Kreis, den ich hier zeichne, giebt mir zugleich die „allgemeine Regel der Verhältnisse der sich in allen Zirkeln durchkreuzenden Linien“ (82). Die Konstruktion in concreto hat also zugleich den allgemeinen Begriff geschaffen.

Die Mathematik ist eine a priori'sche Wissenschaft; ihre Sätze sind notwendig und allgemeingültig; das ist ein nie ernstlich bezweifeltes Faktum. Das Neue der Kant'schen Untersuchung ist, dass sie nicht analytisch-a priorische Sätze sind, sondern synthetische Sätze a priori.

Das Wesen der Synthese ist hier schon mit vollkommener Klarheit ausgedrückt durch „willkürliche Verbindung“, „gegebne Begriffe von Grössen . . . . verknüpfen“ (81). Denn in dem Verbinden liegt das Hinausgehen über den gegebnen Begriff. Ich muss über den Begriff der Linie hinausgehen, ich muss etwas Anderes hinzufügen, um zu dem Begriffe des Trapezes zu gelangen.

Durch das Konstruieren des mathematischen Begriffs ist das Wesen des a priori tiefer begründet; indem gerade die Mathematik zeigt, dass ich von einem Begriffe nur das a priori erkenne, was ich selbst konstruiere, d. h. doch selbst in ihn hineinlege. Die synthetische Natur

der Mathematik äussert sich in den Definitionen, und diese sind blos der begriffliche Ausdruck der Konstruktion in concreto; d. h. doch: die Synthesis gründet sich auf Anschauung. Aber die Synthesis ist eine Synthesis a priori. Auf welche Anschauung gründet sich diese?

Die Linie, die ich zeichne, ist nicht die mathematische Linie, sondern es muss unterschieden werden zwischen dem „Zeichen“ und dem „Bezeichneten“, zwischen denen in der Mathematik ein einfaches Verhältnis stattfindet. Was aber ist das mathematische Gebilde?

Er spricht am Anfang der Abhandlung von „allgemeinen Begriffen“ der Mathematik. Was für eigentümliche allgemeine Begriffe sind es, die sich in concreto adäquat ausdrücken lassen?

Von dem a priori der Anschauung ist hier noch nichts zu sehen, es liegt aber als nächster Schritt in der Consequenz des errungenen Standpunktes.

Die Erörterungen über die Metaphysik.

Der Mathematik, d. h. der Methode der Mathematik, stellt er die der Metaphysik gegenüber. Sie gelangt zu allen ihren Definitionen analytisch, und zwar deshalb, weil ihr ihre Objekte gegeben sind in der Form undeutlicher, verworrener Begriffe. Und das eben sei das Geschäft der Metaphysik: den ausführlichen und bestimmten Begriff zu finden. Dies aber kann nur geschehen auf dem Wege der Analyse. Ich habe die einzelnen Merkmale des Begriffs aufzusuchen und sie zusammenzufassen, indem ich den Gegenstand in allen möglichen Verhältnissen betrachte. Wenn ich aber mit einer Definition beginnen wollte, so wäre es nur ein glücklicher Zufall, wenn meine willkürliche Definition auf den schon vorhandenen Begriff treffen würde. Womit die Mathematik anfängt, die Definitionen, dahin gelangt die Metaphysik erst ganz zuletzt. Deshalb seien die Philosophen, so oft sie synthetische Definitionen aufgestellt hätten, in Irrtümer verfallen; sie hätten Begriffe „geschaffen“, was aber hier so viel ist wie erdichtet.

Was er hier über die Definition sagt, stimmt mit dem vollkommen überein, was die Kritik der reinen Vernunft in der Methodenlehre darüber ausführt. Dagegen scheint die Consequenz, die er hieraus zieht, so weit wie nur möglich von der Kritik abzuliegen, nämlich dass das Geschäft der Philosophie sei, verworrene Erkenntnis aufzulösen, indem es die Kritik gerade als ihre Aufgabe betrachtet, die Möglichkeit synthetischer Sätze a priori nachzuweisen, auf die in der That allein unser Interesse gespannt ist, da sie allein Erweiterung unserer Erkenntnis gewähren können.

Nichtsdestoweniger möchte ich behaupten, dass dieser Schein nur insofern Wahrheit hat, als der erste Schritt zum Ziel von diesem abliegen muss. Der schroffe Satz: „denn ihr Geschäft ist in der That verworrene Erkenntnisse aufzulösen“ (95) ist nach zwei Seiten einzuschränken und zu ergänzen.

Ich glaube, dass die Verhältnisse klarer werden durch die Unterscheidung: Analyse — Synthese = analytisches — synthetisches Verfahren und analytische – synthetische Sätze. Von dem Ersteren allein spricht er in der Abhandlung. Von synthetischen Sätzen selbst ist noch keine Rede, auch nicht bei der Mathematik. Aber dort konnten wir den Ausdruck ruhig anwenden; denn es ist klar, dass man durch Synthese nur zu synthetischen Sätzen kommen kann, und wer die Synthesis behauptet, behauptet die Möglichkeit synthetischer Sätze. Bei der Analyse ist dies aber nicht so, sondern hier bedarf es noch einer besonderen Untersuchung, ob wir auf diesem Wege zu analytischen oder synthetischen Sätzen kommen. In der That ist die Analyse die Methode, auch die synthetischen Grundsätze, die Kategorien zu entdecken.

Einmal also heisst: einer Wissenschaft die analytische Methode vorschreiben, noch nicht, die Möglichkeit synthetischer Sätze in ihr leugnen.

Andererseits ist es nicht seine Meinung, dass man in der Metaphysik nur analytisch verfahren müsse.

Ich gehe zunächst auf den zweiten Punkt ein. Vom methodischen Standpunkt aus fügt er hinzu, dass die Analyse

solange fortgesetzt werden müsse, bis man zu klaren Begriffen gekommen sei, dass dann erst die Synthesis beginnen könne. „Es ist noch lange die Zeit nicht, in der Metaphysik synthetisch zu verfahren, nur wenn die Analysis uns wird zu deutlich und ausführlich verstandenen Begriffen verholfen haben, wird die Synthesis den einfachsten Erkenntnissen die zusammengesetzten, wie in der Mathematik, unterordnen können" (97).

Das ist nun allerdings eine alte Weisheit; es zeigt aber, worauf er hinaus will: er will Front machen gegen die willkürliche Synthese reiner Begriffe, ohne Anschauung zu Hilfe zu nehmen. Das ist in der Arbeit nicht wörtlich gesagt, ergiebt sich aber aus den Beispielen, die er wählt, um die falsche Methode zu illustrieren (Geist, Monas etc.). Das wirft er der alten Metaphysik vor, dass sie, auf diesem Wege zu willkürlichen Definitionen gelangt, aus diesen dann natürlich mühelos alles habe beweisen können, was sie nur gewollt habe und auf diese Weise z. B. die Newton'sche Attraktion triftig glaubte widerlegt zu haben. Eine solche Methode scheint ihm rein logische Spielerei. Demgegenüber ist seine Ansicht: die Metaphysik glaubt schon im Besitze klarer und bestimmter Begriffe zu sein, aus denen sich Wahrheiten nach dem Satz des Widerspruchs herausziehen lassen. Sie ist es aber nicht.

Indem er die logischen Zirkelschlüsse durchbricht, weist er hin auf die Erfahrung und Geometrie, auf die Physik Newton's. „Die ächte Methode der Metaphysik ist mit derjenigen im Grunde einerlei, die Newton in die Naturwissenschaft einführte und die daselbst von so nutzbaren Folgen war" (92). Damit scheint sich eine neue Perspektive für die Beurteilung der Abhandlung zu eröffnen, und damit bekommt auch die analytische Methode einen anderen Wert. Nicht bloss um Erklärung dessen, was „Begierde, Lust ..." ist, handelt es sich, sondern um das Ausgehen von der Erfahrung, deren Begriff sich umgestalten muss durch den neuen Begriff der Naturwissenschaft, der Physik Newton's.

Andrerseits nun kommen wir auf dem Weg der Analyse zu letzten unauflöslichen Elementen, unerweislichen Begriffen und unerweislichen Sätzen.

Das Anerkennen solcher Schranken der Analyse ist kritisch, wenn die Einsicht auch nicht neu ist. Den Abstand aber von dem kritischen Standpunkt misst der Ausdruck „unerweislich". Unbeweislich sind sie freilich, diese letzten Elemente, sofern beweisen heisst: auf die Voraussetzungen zurückführen. Aber ist ihr Geltungswert denn damit schon erhärtet, dass sie sich als letzte Elemente der Analyse ausweisen, oder bedürfen sie nicht vielmehr einer „Rechtfertigung" ihres Wertanspruchs, nicht nur letzte Elemente der Analyse, sondern damit zugleich der erste methodische Schritt auf dem Wege zur Erkenntnis zu sein? Diese Rechtfertigung kann nur durch die transscendentale Methode geliefert werden, d. h. auf dem Wege, der eben die Kritik der reinen Vernunft von seinem vorkritischen Standpunkt radikal unterscheidet. Nun aber ist unser Interesse darauf gespannt: wie sehen diese letzten Elemente aus? welches ist ihre Natur?

Ueber das Wesen der Grundbegriffe scheint er sich am wenigsten klar zu sein. Wenigstens scheint mir das daraus zu folgen, dass er einerseits die analytische Methode preist, um zu letzten Begriffen zu kommen, von denen die Synthesis ausgehen könnte, andrerseits es tadelt, dass man von den schwersten Begriffen anfange: Möglichkeit, Dasein . . ., die aber gerade solche Grundbegriffe, reine Grundbegriffe sind.

In den unerweislichen Sätzen dagegen liegt, wenn auch verborgen, der Keim synthetischer Sätze a priori.

Er unterscheidet zwischen obersten formalen Grundsätzen (Satz des Widerspruchs und der Identität) und materialen Grundsätzen. Auf die materialen Grundsätze ist unser Interesse gerichtet. Ich will versuchen seine Ansicht über dieselben herauszuschälen. Dabei ist auf eines im Voraus aufmerksam zu machen. Die Darstellung seiner eignen Untersuchungen in I 3 und II weist allein den Keim der Synthesis a priori auf. Dieser Standpunkt wird verlassen, als er die Darstellung der Crusius'schen Ansicht giebt (III 3). Ich beginne mit der ersteren.

In der Metaphysik seien uns die Objekte gegeben, und zwar ist uns das Objekt gegeben, aber nicht der „ganze

deutliche Begriff der Sache“ (86). „Nun sind diejenigen Merkmale, welche der Verstand an ihm zuerst und unmittelbar wahrnimmt, die Data zu ebenso viel unerweislichen Sätzen, welche denn auch die Grundlage ausmachen, woraus die Definitionen können erfunden werden“ (86). Vordem man also den klaren Begriff der Sache, „ehe man die Definition davon hat“ (91), nimmt der Verstand Merkmale wahr, welche Data zu unerweislichen Sätzen abgeben. Diese Sätze nun können offenbar nicht analytisch sein; denn solange mir der Begriff der Sache nicht bekannt ist, kann ich nichts aus dem Begriffe der Sache ableiten wollen. „Denn da ich den ganzen deutlichen Begriff der Sache noch nicht habe, sondern allererst suche, so kann er aus diesem Begriffe so gar nicht bewiesen werden, dass er vielmehr dazu dient, diese deutliche Erkenntnis und Definition dadurch zu **erzeugen**“ (86). Und darauf geht ja auch die ganze Tendenz der Abhandlung hinaus: Nichts aus angenommenen Definitionen analytisch ableiten! Sie sind im Gegenteil so offenbar synthetisch, dass — man sie fast für empirische Sätze halten könnte. Diesem beugt erstens das Beispiel vor: „Ehe ich mich anschicke zu erklären, was der Raum sei . . .“ auf den Raum aber gründet die Mathematik ihre a priori'schen Urteile; zweitens aber die Bemerkung, dass die unerweislichen Urteile „die ersten und einfachsten Gedanken ausmachen, die ich von meinem Objekte nur haben kann, wenn ich es anfange zu gedenken“ (86).

Diese unerweislichen Sätze, die „aus dem Begriffe der Sache so gar nicht bewiesen werden können“ (§ 86), die man (sagt die zweite Regel) „wie die **Axiome** der Geometrie, als die Grundlage zu allen Folgerungen vorausschicken soll“ (91), scheinen nun den Keim der Synthesis a priori in sich zu tragen. Wie kommen sie zustande? Die Kritik hat hierauf die Antwort, dass noch ein drittes, ein X erfordert wird, um die Vereinigung zu ermöglichen. Dieses X ist die Anschauung. Nun, dieses X ist auch hier schon angedeutet. Diese Sätze „lassen sich niemals beweisen“ (86) d. h. hier analytisch, aus dem Begriff der Sache beweisen, aber sie lassen sich „anschauend erkennen“, „indem man sie in concreto

betrachtet“ (86). Er nennt das blos „erläutern“! Und nun kommt uns auch jene Klippe, die wir oben zu vermeiden hatten, zustatten, nämlich die Aehnlichkeit mit empirischen, mit Erfahrungsurteilen: auch das Princip der synthetischen Urteile a priori liegt hier verhüllt: mögliche Erfahrung.

Von der plastischen Klarheit, mit der er bei den Erörterungen über die Mathematik von der Synthesis spricht, ist allerdings hier nichts vorhanden. Synthetisch ist hier zunächst nur Nichtanalytisch. Das a priori ist nur ein psychologisches und metaphysisches (in dem Sinne des Zugrundeliegens). So gestaltete sich ihm die Sache, als er, von der Mathematik kommend, die Metaphysik untersuchte. Wie wenig er sich aber selbst klar war über die neuen Einsichten, die er aussprach, wie er schon höher stand, als er selbst wusste, zeigt sich, sobald er zu Crusius kommt, von dem er wahrscheinlich zu seiner Unterscheidung von formalen und materialen Grundsätzen veranlasst worden war.

Schon § 1 der III. Betrachtung zeigt, dass es ihm noch nicht gelungen ist, sich von der Oberherrschaft des Satzes des Widerspruchs frei zu machen: „Man ist gewiss, insofern man erkennt, dass es unmöglich sei, dass eine Erkenntnis falsch sei“ (98). Das ist nun allerdings unbestreitbar, aber bloss eine analytische Gewissheit. Und hier ist denn auch der Wert der Anschauung gänzlich verkannt, indem sie synonym mit Anschaulichkeit gebraucht wird (98), und „die sinnlichen Erkenntnismittel“ der Mathematik erleichtern die Aufmerksamkeit! (99).

§ 3 giebt dann „den wahren Gehalt dieser Methode des Herrn Crusius“ (102). „Es ist aber ein jeder Satz unerweislich, der unmittelbar unter einem dieser obersten Grundsätze (der Identität und des Widerspruchs) gedacht wird“ (103). „Insofern sie indessen zugleich Gründe von anderen Erkenntnissen enthalten, so sind sie die ersten materialen Grundsätze der menschlichen Vernunft“, „der Stoff zu Erklärungen und die Data, woraus sicher kann geschlossen werden“ (103). Es sind dieselben Grundsätze, deren synthesischen Character wir schon bemerkt haben. Wie sehen sie hier aus?

Dort waren sie unerweislich, weil sie aus dem Begrift der

Sache nach dem Satz des Widerspruchs nicht herausgezogen werden konnten. Hier sind sie unerweislich „wenn entweder die Identität oder der Widerspruch unmittelbar in den Begriffen liegt, und nicht durch Zergliederung kann oder darf vermittelst eines Zwischenmerkmals eingesehen werden" (103). „Insofern das Prädicat als ein unmittelbares und erstes Merkmal in dem **Begriffe**... nur kann gedacht werden" (103). Und wenn noch irgend ein Zweifel über ihre analytische Natur aufkommen sollte, so giebt das Beispiel Klarheit darüber. „Ein Körper ist teilbar" nennt er einen erweislichen Satz, denn hier kann man „durch Zergliederung und also mittelbar die Identität des Prädicats und Subjekts zeigen", insofern sich der Satz zurückführen lässt auf: der Körper ist zusammengesetzt. „Dagegen ist z. E. der Satz, ein Körper ist zusammengesetzt, ein unerweislicher Satz" (ibi).

Nachdem wir so auf der Suche nach Keimen synthetischer Sätze a priori durch offenbar analytische Sätze abgespeist wurden, giebt uns der Absatz am Schluss des Kapitels wieder bessre Zuversicht. Hier stellt er nämlich die Mathematik und Metaphysik, die sich bis jetzt gegenüberstanden, nebeneinander: „Die Metaphysik hat demnach keine formalen oder materialen Gründe der Gewissheit, die von anderer Art wären, als die Messkunst .... Nur da die Definitionen in der Mathematik die ersten unerweislichen Begriffe der erklärten Sachen sind, so müssen an deren Statt verschiedene unerweisliche Sätze in der Metaphysik die ersten Daten angeben . . ." (104). Hier entsprechen also die unerweislichen Grundsätze, in denen wir eine Synthesis a priori vermuten, den Definitionen der Mathematik, von denen er schon eingesehen hat, dass sie synthetisch sind.

Ich fasse kurz zusammen:

Mathematik:

1) Die synthetische Natur der Mathematik ist erkannt; sie äussert sich in den Definitionen; diese dürfen wir synthetische Sätze a priori nennen.
2) Das Wesen der Synthesis ist durch „willkürliche Verbindung" treffend ausgedrückt.

3) Die Anschauung tritt als das Medium der synthetischen Sätze heraus.
4) Das a priori der Anschauung ist noch nicht entdeckt.

Metaphysik:

1) Das Vorhandensein synthetischer Sätze a priori ist nicht erkannt, in den Ausführungen I 3 u. II nichtsdestoweniger mit ziemlicher Klarheit ausgesprochen.
2) Synthetisch ist aber dabei nur nichtanalytisch.
3) Die Erkenntnis wird getrübt durch das Befangensein in der analytischen Methode.
4) Der Satz des Widerspruchs wird III 3 als oberstes Princip auch der materialen Grundsätze betrachtet.
5) Auch hier I 3 u. II ist die Rolle, welche die Anschauung spielt, bemerkenswert.

Die ethischen Untersuchungen der Preisschrift.

Der Begriff, den Kant in das Centrum der kritischen Ethik gestellt hat, der Begriff des Sollens, der Verbindlichkeit, der Pflicht, fordert hier seine Untersuchung heraus, und er zeigt, wie gerade der Mangel an Einsicht in diesen ersten Begriff der Ethik „die nötige Deutlichkeit und Sicherheit der Grundbegriffe und Grundsätze“ (107) verhindert habe. Es ist characteristisch, dass er ausgeht von dem Bewusstsein eines unmittelbaren Gesetzes unseres moralischen Handelns, das sich in dem Sollen äussert.

„Man soll dieses oder jenes thun, dies ist die Formel, unter welcher jede Verbindlichkeit ausgesprochen wird“ (107). In diesem Sollen liegt aber eine bis jetzt nicht bemerkte „zwiefache Bedeutung“. Einmal kann es nämlich „die Vorschrift“ (107) sein, wie ich es machen müsse, um einen bestimmten Zweck zu erreichen, d. h. dieses Sollen schreibt mir die Mittel vor, die ich anzuwenden habe, „wenn ich“ z. B. meine „Glückseligkeit befördern wollte“ (108). D. h. es ist abhängig von etwas Anderem, das ich als Zweck will. Er nennt dieses Sollen die „Notwendigkeit der Mittel (necesitatem problematicam)“. „Ich soll nämlich etwas thun (als ein Mittel), **wenn ich** etwas Anderes (als einen Zweck) will“

(107). Nun drückt aber die necessitas problematica, diese „Anweisung eines geschickten Verhaltens“ (108) „diese Vorschrift, als die Auflösung in einem Problem“ (ibi) gar „keine Formel der Verbindlichkeit, sondern der praktischen Geschicklichkeit aus“ (108). Die Handlungen, welche die necessitas problematica vorschreibt, sind also „zufällig“; sie weist selbst hin auf ein Notwendiges.

Dies führt auf die zweite Bedeutung, die er aus dem Sollen herausarbeitet: „Ich soll **unmittelbar** etwas Anderes (als einen Zweck) thun und wirklich machen“ (107). Von der Notwendigkeit der Mittel ist also zu unterscheiden die Notwendigkeit der Zwecke (necessitas legalis) (107) d. h. die Verbindlichkeit, die **nicht abhängt** von einem zu erreichenden Zwecke. Hier ist kein „wenn ich“, wie wir es bei der Notwendigkeit der Mittel vorfanden; das Sollen ist unbedingt. Deshalb allein eignet es sich zum obersten Grundsatz. „Ich soll z. E. die gesamte Vollkommenheit befördern, oder ich soll dem Willen Gottes gemäss handeln; welchem auch von diesen beiden Sätzen die ganze praktische Weltweisheit untergeordnet würde, so muss dieser Satz, wenn er eine Regel und Grund der Verbindlichkeit sein soll, die Handlung als unmittelbar notwendig, und nicht unter der Bedingung eines gewissen Zweckes gebieten“ (108).

Insofern das Sollen „die Notwendigkeit der Handlung“ (107) ausdrückt, ist die praktische Regel, die es vorschreibt, ein Imperativ. Die Notwendigkeit des Mittels, die bedingt gebietet, dürfen wir einen hypothetischen Imperativ nennen, die Notwendigkeit des Zweckes aber, die unbedingt gebietet, einen kategorischen Imperativ.

Das ist das erste und wichtigste Resultat: der hypothetische Imperativ drückt „gar keine Formel der Verbindlichkeit aus“ (108). Zum obersten Grundsatz, „dem die praktische Weltweisheit untergeordnet würde“, eignet sich allein der kategorische Imperativ.

Wir möchten Näheres über die Natur dieses kategorischen Imperativs erfahren. Zunächst ist er „schlechterdings unerweislich“ (108). Der Grund, den er dafür angiebt, ist wichtig. Der Satz gebietet „die Handlung als **unmittelbar** notwendig“

(108). Es ist aber „aus keiner Betrachtung eines Dinges oder **Begriffs,** welches auch sei, möglich zu erkennen und zu **schliessen,** was man soll, wenn dasjenige, was vorausgesetzt ist, nicht ein Zweck und die Handlung ein Mittel ist" (ibi), d. h. wenn ein Zweck gegeben ist, so kann ich die Mittel, die zur Erreichung desselben notwendig sind, aus dem Begriffe herausziehen; die hypothetischen Imperative also sind analytische Sätze. Bei dem kategorischen Imperativ dagegen ist dies nicht möglich. Also er ist kein analytischer Satz;

2) ist er die „oberste und **allgemeine** Formel" (110) und „an sich **notwendig**". Und doch ist er kein analytischer Satz a priori. Was für ein Satz ist es, der mit dem Anspruch auf Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit auftreten kann?

3) Insofern die necessitas legalis an sich Zweck ist, die allem Mittel vorangeht, ist der Satz a priori.

4) Und endlich nennt er ihn „Formal" (109).

Auch in der kritischen Ethik ist der oberste Grundsatz ein kategorischer Imperativ, und dieser ist ein synthetischer, a priorischer, formaler Satz. Wir haben also hier volle Uebereinstimmung mit der kritischen Position. Indessen bedarf das „Formal" noch einer Kritik. Ich gebe zunächst die Formulierung der obersten Regel: „Thue das Vollkommenste, was durch dich möglich ist, ist der erste formale Grund aller Verbindlichkeit zu handeln, so wie der Satz: unterlasse das, wodurch die, durch dich grösstmögliche Vollkommenheit verhindert wird, es in Ansehung der Pflicht zu unterlassen ist" (109). Diese Sätze werden ausdrücklich analog den Sätzen der Identität und des Widerspruchs aufgestellt, die, wie wir schon wissen, die obersten formalen Grundsätze im theoretischen Gebrauch sind. In der That ist aber der „erste formale Grund aller Verbindlichkeit" schon material im Sinne der kritischen Ethik, insofern er einen Zweck einschliesst, das Vollkommenste, der Zweck aber die Materie des Wollens ist. Er ist also bis jetzt bloss der Tendenz nach formal. Trotzdem darf die Einsicht nicht getrübt werden, dass der oberste Grundsatz, als solcher, formal sein müsse.

Nun kann aber aus dem Allgemeinen das Besondere nicht

abgeleitet werden; aus diesen obersten formalen Grundsätzen, „diesen zwei Regeln des Guten“ (109) fliesst also noch „keine besonders bestimmte Verbindlichkeit, wo nicht unerweisliche materiale Grundsätze der praktischen Erkenntnis damit verbunden sind“ (109). Dabei ist zu achten auf „praktische Erkenntnis“ und auf das „verbunden“. Letzterer Ausdruck ist noch unbestimmt gelassen; es wird sich im weiteren zu zeigen haben, wie das verbunden gemeint sei.

Die materialen Grundsätze sind es nun, die Schwierigkeiten machen. Ich versuche seine Ansicht zu entwickeln.

Das Sollen ist die Verbindlichkeit, Notwendigkeit eines Wollens; seine Gesetze sind also Gesetze des „Begehrungsvermögens“ (111). Mit diesem nun ist „notwendig Lust oder Unlust verbunden“ (Kr. der Urteilskraft Recl. S. 16). Auch hier ist „das Gefühl der erste innere Grund des Begehrungsvermögens“ (111). Das Begehrungsvermögen bestimmt die Handlung und es selbst wird bestimmt durch das Gefühl.

Die „praktische Erkenntnis“ ist also darin von der „spekulativen“ unterschieden, dass ihre Objekte in letzter Instanz Gefühle sind. Unter den mancherlei Empfindungen, die unser Gemüt bewegen, ist eine gewisse Gattung, die wir „Gefühle des Guten“ nennen. Sie sind unauflöslich und aus ihnen setzt sich der „verworrene Begriff des Guten“ (109) zusammen.

Nun aber taucht die Frage auf: woran erkennen wir diese einfachen Empfindungen des Guten? Wie unterscheiden wir sie von den Empfindungen des Angenehmen, des Schönen? Wie unterscheiden wir sie vor allem auch von den Gefühlen des Bösen; denn solche soll es ja auch im menschlichen Herzen geben!. Was ist ihr spezifisches Characteristicum.

Durch Analyse können wir nichts mehr erreichen; denn diese Empfindungen sind schon einfach. — „So ist das Urteil: dieses ist gut, völlig unerweislich und eine unmittelbare Wirkung von dem Bewusstsein des Gefühls der Lust mit der Vorstellung des Gegenstandes“ (109). Also giebt er den englischen Moralphilosophen Recht: die Entscheidung darüber, ob unsere Handlungen gut seien oder nicht, beruht auf einem Gefühl, welches unmittelbar entscheidet; das

„moralische Gefühl" ist der oberste Richter unsrer Handlungen, und es selbst bedarf weiter keiner Erklärung?

Dagegen erheben sich nun mancherlei Bedenken? Zunächst klingt dann der Satz: „Hutcheson und Andere haben unter dem Namen des moralischen Gefühls hiervon einen Anfang zu schönen Bemerkungen geliefert" (110) gar zu einfach. Warum „Anfang", wenn dies schon aller Weisheit Ende ist? Und warum „Bemerkungen", wenn es aller Weisheit Ende ist? — Ausserdem kann die Antwort auch für Kant nicht befriedigend gewesen sein; denn die Erklärung, die er hier giebt, stimmt wesentlich mit der Erklärung der „Begierde" überein: „Wenn ich gleich niemals erklärte, was eine Begierde sei, so würde ich doch mit Gewissheit sagen können, dass eine jede Begierde eine Vorstellung des Begehrten voraussetze, dass diese Vorstellung eine Vorhersehung des Künftigen sei, dass mit ihr das Gefühl der Lust verbunden sei u. s. w." (89). Das aber war gerade die Frage: wie ist diese Begierde, die wir durch den Namen gut auszeichnen vor allen übrigen, unterschieden von den andern? — Endlich aber haben wir schon im Vorhergehenden gesehen, dass es sich in der Ethik um Verbindlichkeiten handelt; wo ist das Sollen, durch das sie ausgedrückt seien?

Die Antwort wird eingeleitet durch die Nebeneinanderstellung von „Gefühl des Guten" und „Begriff des Wahren." „Gleichwie es nun unzergliederliche Begriffe des Wahren .... giebt" (109). In dem „unzergliederliche" liegt die Aehnlichkeit. Auch hier erhebt sich die Frage: wie können wir die unzergliederlichen Begriffe des Wahren untercheiden von den unzergliederlichen Begriffen des Falschen, deren es ja auch manche geben soll. Nun, hierauf ist die Antwort gegeben: wir müssen zuerst und vor allem untersuchen, wie sich dieser Begriff zu den obersten formalen Regeln der Erkenntnis verhält, wir müssen ihn unter den Satz des Widerspruchs oder der Identität subsumieren; „also giebt es auch ein unauflösliches Gefühl des Guten". Wir erwarten aus dieser Parallele, dass wir es mit dem Gefühl ebenso machen müssen: wir müssen es unter die obersten formalen Sätze der Verbindlichkeit subsumieren. Dadurch wäre die Entscheidung gefällt, ob das Gefühl gut sei, oder nicht.

So verstehen wir, wenn diese Vermutung ihre Richtigkeit hat, den Satz. „Demnach, wenn eine Handlung unmittelbar als gut vorgestellt wird, ohne dass sie auf eine versteckte Art ein gewisses andres Gut, welches durch Zergliederung darin kann erkannt werden, und warum sie **vollkommen** heisst, enthält, so ist die Notwendigkeit dieser Handlung ein unerweislicher materialer Grundsatz der Verbindlichkeit" (109). Die Handlung heisst also gut, dieweil sie vollkommen ist, d. h. dieweil sie eben unter dem **formalen** Grundsatz steht.

Das wird nun in den folgenden Sätzen jedesmal mit vollkommener Klarheit hervorgehoben: „Liebe den, der dich liebt, ist ein praktischer Satz, der zwar unter der obersten formalen und bejahenden Regel der Verbindlichkeit steht, aber unmittelbar" (110). Er wird „unter die **allgemeinen** Regeln guter Handlungen unmittelbar subsumiert" (110). „Daher der Satz: Thue das, was dem Willen Gottes gemäss ist, ein materialer Grundsatz der Moral wird, der gleichwohl formaliter unter der schon erwähnten obersten und **allgemeinen** Formel, aber unmittelbar steht" (110).

Das „verbunden" hat also hier seine Erklärung gefunden. Die materialen Grundsätze sind den obersten formalen Grundsätzen subsumiert. Das Gefühl wird zum moralischen, wird zum praktischen Grundsatz tauglich, indem es der Bedingung des obersten allgemeinen Grundsatzes unterworfen wird, oder besser gesagt, sofern es sich dieser Forderung unterwerfen lässt.

Damit ist die Grenzlinie gezogen zwischen Ethik und Psychologie. Diese hat es allerdings auch mit dem moralischen Gefühl zu thun. Aber die Entscheidung darüber, ob dieses Gefühl ein moralisches sei, liegt nicht in dem Gefühl selbst, kann aus ihm nicht erkannt werden, liegt nicht bei der Psychologie. Sondern diese Entscheidung fällt die Ethik, indem sie das Gefühl mit dem allgemeinen und obersten Grundsatz vergleicht. Dieser entscheidet, ob gut, ob böse; dieser bestimmt die Handlung, die wir moralisch nennen.

In dem „subsumieren" liegt aber zugleich ein Keim der Weiterentwicklung, die zu einer Umgestaltung des obersten

formalen Grundsatzes führen kann, indem es sich nämlich hier thatsächlich bloss um die Uebereinstimmung der verschiedenenBestimmungsgründe desBegehrungsvermögens,Uebereinstimmung zu einer allgemeinen Gesetzmässigkeit unter dem obersten allgemeinen formalen Grundsatz handelt, d. h. um den Imperativ der kritischen Ethik; „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde“ (Grundlegung 47).

Die kritische Ethik ist nun von diesem Standpunkt insofern verschieden, als sie von jenen psychologischen Ausführungen gänzlich abstrahiert: „Die Metaphysik der Sitten soll die Idee und die Principien eines möglichen reinen Willens untersuchen, und nicht die Handlungen und Bedingungen des menschlichen Wollens überhaupt, welche grösstenteils aus der Psychologie geschöpft werden“ (ibi S. 7). Aber die formalen Sätze, die dort entwickelt werden, sind doch nicht um ihrer selbst willen da, sondern sie sind schliesslich zur Anwendung auf den empirischen Menschen bestimmt. Die Kluft, die die Kritik in wissenschaftlicher Abstraktion aufreisst zwischen dem Reich des Sollens und dem Reich des Seins, wird überbrückt durch die Urteilskraft. Denn das Sollen muss sich doch wieder beziehen auf die empirische Natur. Um die reinen Gesetze „in concreto wirksam zu machen“ (Grundl. S. 6) bedarf es noch der „durch Erfahrung geschärften Urteilskraft“ (ibi).

Gerade hier, bei der Anwendung aber erweist sich der Wert der materialen Grundsätze, hier liegt die Bedeutung des „moralischen Gefühls“, der Punkt, an dem sich der Einfluss der englischen Moralisten zeigt und zeigen darf. Und so verstehen wir es, warum die Engländer bloss „einen Anfang zu schönen Bemerkungen“ gemacht haben.

Eines muss ich noch erwähnen, weil von hier ebenfalls eine Entwicklungslinie ausgeht. Nachdem er zum ersten Male „der materialen Grundsätze der praktischen Erkenntnis“ (189) Erwähnung gethan, fährt er fort: „Man hat es nämlich in unsren Tagen allererst einzusehen angefangen: dass das Vermögen, das Wahre vorzustellen, die Erkenntnis, dasjenige aber, das Gute zu empfinden, das Gefühl sei, und

dass beide ja nicht mit einander müssen verwechselt werden", und dem entsprechend am Ende der Abhandlung: „indem noch allererst ausgemacht werden muss, ob lediglich das Erkenntnisvermögen, oder das Gefühl (der erste innere Grund des Begehrungsvermögens) die ersten Grundsätze dazu entscheide" (111). Das Wichtige und Interessante an diesen beiden Sätzen ist mir Folgendes: Die Einsicht, dass es ein von dem Verstande verschiedenes Princip sein müsse, welches über die Grundsätze der Moral entscheide. Ich habe darauf später zurückzukommen. Wir hatten oben schon den Unterschied zwischen „praktischer Erkenntnis" und „speculativer" vorausgenommen, und hatten gesehen, dass der Unterschied darauf beruht, dass die praktische Erkenntnis es mit dem Begehrungsvermögen zu thun hat. Sie hat es zu thun mit dem Gegensatz gut — böse, der Verstand mit dem Gegensatz wahr – falsch. Es scheint mir aber noch ein bestimmter Grund zu sein, der zur Annahme eines neuen Princips treibt: das ist die keimende Erkenntnis der synthetischen Sätze. Der Verstand gilt ihm hier noch gleichsam als das Vermögen analytischer Urteile; sein Princip ist der Satz des Widerspruchs. Deswegen heissen die synthetischen Sätze „unerweislich", eben weil sie nach dem Satz des Widerspruchs nicht können eingesehen werden. Deshalb im Theoretischen das Bezugnehmen auf die Anschauung, auf Erfahrung, worin wir die erste Ahnung von dem Princip der synthetischen Sätze zu erblicken glaubten. In der Moral dagegen „sehen wir uns auf einen misslichen Standpunkt gestellt", hier ist keine hilfeleistende Anschauung, hier ist keine Erfahrung, auf die wir uns stützen hönnten. Hier stehen wir vor einem Unbegreiflichen. So greift er in seiner Not zu dem Gefühl. Dabei aber muss es am Schluss der Abhandlung „noch allererst ausgemacht werden"; in dem anderen zitierten Satze aber ist die Frage umgangen, indem hier gleich gesprochen wird von „das Gute zu empfinden". Denn das ist ja gar nicht die Frage, was die Empfindung des Guten ermögliche, sondern vielmehr kraft welchen Princips ich diese Empfindung als gut und jene als schlecht unterscheide, und ob das Gefühl zu diesem Princip tauglich sei. Wir dürfen also die Antwort wieder umkehren in die Frage: welches ist das Princip der praktischen Erkenntnis? Der Verstand ist es nicht!

Ich fasse kurz zusammen was uns die ethischen Untersuchungen der Preisschrift ergeben haben.

1) Es giebt formale oberste Grundsätze in der Moral.
2) Sie drücken eine Verbindlichkeit, ein Sollen aus, sind also Imperative.
3) Sie gebieten unbedingt, dürfen also kategorische Imperative genannt werden.
4) Sie werden scharf unterschieden von der bedingten Verbindlichkeit, den hypothetischen Imperativen, die als oberste Grundsätze unbrauchbar sind.
5) Der kategorische Imperativ ist ein synthetischer Satz in dem Sinne: nichtanalytisch.
6) Er ist ein a priorischer Satz in dem Sinne des Vorausgehens, und des Allgemeinen und Notwendigen.
7) Den formalen Grundsätzen sind materiale Grundsätze subsumiert.
8) Durch diese erst wird eine bestimmte Verbindlichkeit vermittelt.
9) Sie gründen sich in letzter Instanz auf das Gefühl.
10) Hierher ist der Einfluss der englischen Moralisten zu verlegen.
11) Das Vermögen der spekulativen Erkenntnis ist nicht das Vermögen der praktischen Erkenntnis.

Aus der Abhandlung über die

Negativen Grössen

sind einige Beispiele für die Real-Entgegensetzung, die er aus der Moral wählt, für uns von Wert. Zunächst ergiebt sich die volle Uebereinstimmung des ethischen Standpunkts mit dem der vorigen Abhandlung. Er spricht von „positiven Gesetzen der Nächstenliebe“ (135), „Regeln der Pflicht“, „Grundsätzen der Nächstenliebe“, „Grundsätzen der Verbindlichkeit“ (155). Dabei scheint mir mit Klarheit ausgesprochen zu sein, dass das Gesetz die Handlung, welche wir tugendhaft nennen, bestimmt: Es ist ein „positiver Grund einer guten Handlung. Und die Folge kann bloss darum Zero sein, weil diejenige, welche **aus** dem Bewusstsein des **Gesetzes allein fliessen** würde, aufgehoben wird“ (134).

Dass aber dazu nicht allein das formale Gesetz benötigt wird, sondern auch der materiale Faktor erforderlich sei, wissen wir schon aus der „Deutlichkeit". So spricht er auch in dieser Abhandlung von dem „moralischen Gefühl, das zu einer guten Handlung treibt" (134).

Interessant sind die Ausführungen, die sich dem anschliessen, was über die Frage nach dem Princip der moralischen Erkenntnis in der „Deutlichkeit" gesagt wurde. Auch hier ist noch keine bestimmt fixierte Ansicht erreicht, immerhin scheint mir die Untersuchung schon tiefer gedrungen zu sein. Die moralischen Gesetze werden innere Gesetze (134) genannt, und das wird genauer bestimmt durch „Bestrebung nach Grundsätzen . . . zu handeln" (155) und endlich als „Vermögen nach Grundsätzen der Verbindlichkeit zu handeln" (155). Damit scheint mir die Trennung von theoretischer und praktischer Erkenntnis vollzogen. Und zwar tritt die praktische Erkenntnis heraus im Gegensatz sowohl gegen das Theoretische, als auch gegen das Gefühl, und wir können hier schon die spätere Dreiteilung der Vermögen bemerken. Indem aber das „Vermögen nach Grundsätzen der Verbindlichkeit zu handeln" im Gegensatz zu der „Leidenschaft z. E. Geldgeiz" und „Begierde", die „als natürlich und unwillkürlich kann angesehen werden", tritt (155), so verstehen wir, dass dieses Vermögen im Grunde nichts Anderes sei als die praktische Freiheit, insofern diese gerade die Unabhängigkeit von natürlichen Begierden bezeichnet (dass sie von Kant in dieser Zeit schon längst so verstanden wurde, wird sich aus der Besprechung der „Nova dilucidatio" ergeben). Doch ist diese Beziehung von Kant hier noch nicht ausgesprochen. Die Antwort auf die Frage nach dem Princip ist also jetzt dadurch genauer bestimmt, dass dem Verstande das Vermögen nach praktischen Grundsätzen zu handeln, gegenübergestellt ist, das im Grunde nichts anderes bedeutet, als das Vermögen, trotz widerstrebender „Leidenschaft" und „Begierde", zu moralischem, d. h. dem Gesetze gemässen Handeln bestimmt zu werden.

Dabei scheint mir noch folgender Gedanke herauszutreten: Nicht auf die Handlungen kommt es in der Ethik an, sondern auf den Beweggrund der Handlung, auf die „Gesinnung"

(156). „Um deswillen ist es Menschen unmöglich den Grad der tugendhaften Gesinnung anderer aus ihren Handlungen sicher zu schliessen, und es hat auch derjenige das Richten sich allein vorbehalten, der in das Innerste der Herzen sicht" (155), d. h. der die Beweggründe erkennen kann. Diese aber können nicht an dem Resultat, der wirklichen Handlung, gemessen werden, sondern dieses setzt sich zusammen aus der tugendhaften Gesinnung und der ihr widerstreitenden natürlichen Begierde. Je grösser diese ist, um so grösser muss die tugendhafte Gesinnung sein, oder anders ausgedrückt, wenn eine gute That vollbracht wird, so wird die tugendhafte Gesinnung, die sie hervorbrachte, um so glänzender heraustreten, je grösser der Widerstand war, den sie zu überwinden hatte. „Gebet einem Menschem zehn Grade Leidenschaft, die in einem gewissen Falle den Regeln der Pflicht widerstreitet, z. E. Geldgeiz. Lasset ihn zwölf Grade Bestrebung nach Grundsätzen der Nächstenliebe anwenden: die Folge ist von zwei Graden, so viel als er wohlthätig und hülfreich sein wird. Gedenket Euch einen anderen von drei Graden Geldbegierde, und von sieben Graden Vermögen nach Grundsätzen der Verbindlichkeit zu handeln. Die Handlung wird vier Grade gross sein, als so viel nach dem Streite seiner Begierde er einem andern Menschen nützlich sein wird. Es ist aber unstreitig, dass: insoferne die gedachte Leidenschaft als natürlich und unwillkürlich kann angesehen werden, der moralische Wert der Handlung des ersteren grösser sei als des zweiten" (155). Dasselbe Motiv der Beurteilung ist es, dessentwegen man geglaubt hat, der kritischen Ethik den Vorwurf des Rigorismus machen zu können.

Hieran schliessen sich nun sehr gut die

Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen

an, insofern sie gerade Veranlassung nehmen, in zerstreuten Bemerkungen die Beweggründe des Handelns zu untersuchen und auf ihren Wert zu prüfen. Wir haben es hier, wie schon der Titel verrät, mit psychologischen Untersuchungen zu thun, mit Untersuchungen über Gefühle; nichtsdestoweniger ist da,

wo er Beispiele aus der Ethik wählt, mit Schärfe die Allgemeinheit des Grundsatzes entgegengestellt den besonderen Neigungen und die Handlungen, die daraus entspringen, darnach beurteilt. „Mitleiden und Gefälligkeit sind Gründe zu schönen Handlungen . . . allein nicht unmittelbare Gründe der Tugend“ (412); sie können „noch nicht eigentlich zur tugendhaften Gesinnung gezählt werden“ (409). Unser Urteil darüber, ob sie „schön oder liebenswürdig“ seien, oder nicht, hängt davon ab, ob sie „mit der Tugend harmonieren“, oder ob sie den allgemeinen Regeln der Tugend widerstreiten (410). Denn nicht immer ist das, was wir begehren, gutartig, und nicht immer ist die gutartige Neigung tugendhaft. Mitleiden mit einem Andern haben ist eine gutartige Qualität. Allein „setzet, diese Empfindung bewege Euch, mit Eurem Aufwande einem Notleidenden aufzuhelfen, allein Ihr seid einem Andern schuldig und setzet Euch dadurch ausser Stande, die strenge Pflicht der Gerechtigkeit zu erfüllen, so kann die Handlung offenbar aus keinem tugendhaften Vorsatze entspringen . . . .“ (410). „Dieses Gefühl einer unmittelbaren Lust an gütigen und wohlwollenden Handlungen“ (413), diese „unmittelbar aufsteigende Regung der Gutherzigkeit“ (413), diese „gutherzigen Triebe“ (424) stimmen nur „zufälliger Weise“ mit der Tugend überein (410) d. h. mit dem, „worauf Grundsätze der Tugend gleichfalls hinausführen“ (ibi). Sie müssen erst noch der Bedingung der Allgemeinheit unterworfen werden, d. h. sie müssen dem obersten formalen Grundsatz, der allgemein und notwendig gebietet, untergeordnet, „subsumiert“ werden, ehe sie zu materialen Grundsätzen des sittlichen Handelns sich tauglich erweisen. Aus dem Mitleiden wird aber dadurch die „allgemeine Wohlgewogenheit gegen das menschliche Geschlecht“ (410). Dieser von den besonderen Anlässen befreite Grundsatz kann nun erst die „gutartige Leidenschaft“ (410), „diese tugendhaften Instincte“, wie er sie einmal (424) besonders schroff nennt, „in das wahre Verhältnis gegen Eure gesamte Pflicht setzen“; denn sie selbst sind „jederzeit schwach und blind“ (410). „Nur indem man einer so erweiterten Neigung“ [d. h. seiner zum Grundsatz gewordenen Neigung] „seine besondere unter-

ordnet, können unsere gütigen Triebe proportioniert angewandt werden“ (412).

Insofern nun diese guten sittlichen Qualitäten mit dem, was die allgemeinen Gesetze der Tugend vorschreiben, übereinstimmen, werden sie „geadelt“ und erwerben den Namen „adoptierte Tugenden“ (412). Die „ächte Tugend“ aber kann nur „auf Grundsätze gepfropft werden“ (412). Und diese ist „erhaben und ehrwürdig“ (413). So verstehen wir den Satz: „Ich glaube ich fasse alles zusammen, wenn ich sage: es sei das Gefühl von der Schönheit und Würde der menschlichen Natur“ (412). Würde giebt ihm bloss wahre Tugend. Die adoptierten Tugenden aber hat die Vorsehung als „hülfeleistende Triebe“, als „Supplemente der Tugend“ in uns gelegt (412) und „sie können einen auch ohne Grundsätze zu schönen Handlungen bewegen“. (vgl. damit die Reflexion (Fragmente aus dem Nachlass) Nr. 68: „Im natürlichen Zustand kann man gut sein, ohne Tugend und vernünftig ohne Wissenschaft“).

So schildert er den Sanguiniker und den Melancholiker. Jener hat ein herrschendes Gefühl für das Schöne. „Er hat viel moralische Sympathie.“ Er ist weichherzig, gütig; aber er liebt die Veränderung; er bindet sich nicht gern an Regeln und hängt jederzeit von „dem gegenwärtigen Eindruck ab, den die Gegenstände auf ihn machen“. „In diesem Temperament werden wir die beliebten Eigenschaften, die wir adoptierte Tugenden nennen, zu suchen haben“ (415).

Dagegen „die ächte Tugend also aus Grundsätzen hat etwas an sich, das am meisten mit der melancholischen Gemütsart im gemilderten Verstand zusammenzustimmen scheint“ (414). „Er hat vorzüglich ein Gefühl für das Erhabne“ (410). „Er ist standhaft; um deswillen ordnet er seine Empfindungen unter Grundsätze. Sie sind desto weniger dem Unbestand und der Veränderung unterworfen, je allgemeiner dieser Grundsatz ist, welchem sie untergeordnet werden“ (410). Sehr gut zeigt er dies an dem Beispiel des „munteren und freundlichen Alcest“ und des „wohlwollenden und gesetzten Adrest“. Während jener sein Verhalten durch den gegenwärtigen Eindruck bestimmen lässt (Ich liebe und schätze

meine Frau, „denn sie ist schön, schmeichelhaft und klug“) (416), setzt jener sich für sein Verhalten eine allgemeine Regel fest: „Ich werde dieser Person liebreich und mit Achtung begegnen, denn sie ist meine Frau“; diese Regel ist von „zufälligen Reizen“ unabhängig.

In der Gegenüberstellung von adoptierten Tugenden und ächten Tugenden ringt sich der Gegensatz von Legalität und Morilität zu Tage; darin schliessen sich die „Beobachtungen“ direkt an die „Negativen Grössen“ an. Es giebt Handlungen, die mit dem übereinstimmen, „worauf zwar auch die Tugend ebenfalls hinauslaufen würde“ (410), d. h. Handlungen aus Neigung, die mit dem harmonieren, was das Gesetz vorschreibt; aber damit sind sie noch nicht moralisch, sondern nur legal. Denn in der Ethik kommt es auf den Beweggrund der Handlung an; dieser aber muss das Gesetz sein [„die ächte Tugend, also **aus** Grundsätzen“], nicht die Neigung, das Gefühl; das Allgemeine, Notwendige, nicht das Besondere, Zufällige; d. h. doch das Apriorische, nicht das Aposteriorische.

Will Kant hier Tugend predigen? Er will zeigen, „was geschieht“. Und er ist nicht so blind zu glauben, dass alle Menschen tugendhaft seien. Er ist bereit, das Gute auch bei solchen anzuerkennen, denen er doch wahre Tugend, Würde nicht zusprechen kann. So verstehen wir die Gegenüberstellung: „derjenigen unter den Menschen, die nach Grundsätzen verfahren, sind nur sehr wenige . . . . derer, die aus gutherzigen Trieben handeln, sind weit mehrere, welches äusserst vortrefflich ist, ob es gleich nicht als ein sonderliches Verdienst der Person kann angerechnet werden“ (424). Klingt es nach den vorigen Ausführungen nicht wie leise Ironie aus diesem „äusserst vortrefflich“? Wir haben aber da, wo die Punkte sind, etwas ausgelassen, was wir jetzt hinzufügen wollen: „welches auch überaus gut ist, da es so leicht geschehen kann, dass man in diesen Grundsätzen irre, und alsdann der Nachteil, der daraus erwächst, sich um desto weiter erstreckt, je allgemeiner der Grundsatz ist und je standhafter die Person ist, die ihn sich vorgesetzt hat.“ Klingt es nicht aus diesem Satze wie eine Aufgabe?

Auch hier ist der Gegensatz zwischen spekulativer und

praktischer Erkenntnis hervorgehoben in dem Satze: „Diese Grundsätze [auf welche sich die wahre Tugend gründet] sind aber nicht spekulative Regeln . . .“ (412). Der Zusatz „sondern das Bewusstsein eines Gefühls, das in jedem menschlichen Busen lebt, und sich viel weiter als auf die besonderen Gründe des Mitleidens und der Gefälligkeit erstreckt“ bedarf nach den vorausgegangenen Erörterungen wohl keiner weiteren Erklärung. Nur ist zu achten auf den Gegensatz gegen „die besonderen Gründe des Mitleidens“, der in dem „sich viel weiter erstrecken“ liegt. Das Gefühl, auf dessen Bewusstsein sich die praktischen Grundsätze gründen sollen, ist schon dem obersten formalen Grundsatz unterworfen; es ist kein „besonderes“, sondern ein „allgemeines Gefühl“, „ein ausgebreitetes und edles Gefühl“, eine „so erweiterte Neigung“, „das allgemeine moralische Gefühl“, es ist „das Gefühl von der Schönheit und Würde der menschlichen Natur“. Damit ist zu vergleichen Refl. zur Anthropologie edit. Erdmann Nr. 506: „Das gute Gemüt und gute Herz gründet sich auf Gefühle und kann durch sie kultiviert werden; der gute Character auf Begriffe, die gar nicht spekulativ sein dürfen, sondern nur Begriffe der gemeinen und praktischen Vernunft, aber doch von dem allgemeinen Guten hergenommen“. . . (Es bedarf wohl keiner Erörterung, dass diese Reflexion aus späterer Zeit stammt.)

Die Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen

bringt zunächst eine feine Spitze gegen die Schule. Man habe sich nicht sonderlich schwierig bezeigt, „Gründe, die nur einigen Schein der Tüchtigkeit haben, als tauglich durchgehen zu lassen“ (297), weil nämlich die Frage „schon vor den Vernunftgründen entschieden“ sei; d. h. die „Unterscheidung des Guten und Bösen in den Handlungen“ gehört nicht in den Bereich der theoretischen Erkenntnis, es handelt sich nicht um „spekulative Regeln“, sondern um praktische Sätze; ein neues Erkennen ist im Begriff sich zu constituieren. Aus der theoretischen Erkenntnis verbannt, ist die Moral darum nicht ohne Festigkeit; sie stützt sich auf ein Faktum, ein unmittelbares inneres Bewusstsein und dieses nennt er „Sentiment“

„. . . und das Urteil über die sittliche Rechtmässigkeit kann geradezu und ohne den Umschweif der Beweise von dem menschlichen Herzen durch dasjenige, was man Sentiment nennt, erkannt werden“ (296). Dabei klingt eine leise Ironie aus dem „Umschweif der Beweise“, die sich in den „Träumen“, die aus derselben Zeit stammen, unverhüllter ausspricht: „es ist demnach so gut als demonstriert, oder, es könnte leichtlich bewiesen werden, wenn man weitläufig sein wollte, oder noch besser, es wird künftig, ich weiss nicht, wo oder wann, noch bewiesen werden“ („Träume eines Geistersehers“ S. 53). Die Spitze kehrt sich also gegen „den Schein der Gewissheit“ und „einiges Ansehen von Gründlichkeit“, die die moralische Weltweissheit angenommen habe, „wenn gleich keine von beiden bei ihr anzutreffen“ sei (296).

Die Lehre vom moralischen Gefühl, vom „Sentiment“ war von den Engländern verkündet worden. Also hatten sie den Stein der Weisen entdeckt? Er erkennt an, dass sie „gleichwohl noch am weitesten in der Aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit gelangt“ seien; aber ihre Versuche seien „unvollendet“ und „mangelhaft“; er will ihnen „diejenige Präcision und Ergänzung“ geben, die ihnen mangelt. Und er lässt uns nicht im Zweifel darüber (wenn wir solchen etwa haben sollten), worin diese Ergänzung zu bestehen habe; er will zeigen, „was geschieht“. Das hatten auch die Engländer gethan. Aber er will dann zeigen, „was geschehen soll“. (Dabei dürfte es nicht unwesentlich sein, darauf hinzuweisen, dass er von seinen „Vorlesungen“ spricht, dass er also vor allem das pädagogische Interesse im Auge hat, und deshalb vom concreten zum abstracten fortschreiten will. Vgl. damit, was er am Anfang der Ankündigung sagt.) So will er zuerst den Menschen studieren, nicht nur den physischen, sondern den moralischen Menschen, „die Natur des Menschen, die immer bleibt“ und so erkennen, „welche Vollkommenheit ihm im Stande der rohen, und welche im Stande der weisen Einfalt angemessen sei“. Dies erinnert uns zugleich wieder an die analytische Methode, die er fort und fort auch in seinem Briefwechsel (vgl. den Brief an Lambert Dec. 1765 S. 350) als das Wesentliche seiner Bemühungen um die Philo-

sophie hervorhebt, und durch die er sich im bewussten Gegensatz gegen Rousseau befand. („Rousseau verfährt synthethisch und fängt vom natürlichen Menschen an, ich verfahre analytisch und fange vom gesitteten an", Fragmente aus dem Nachlass S. 276, d. h. er geht aus von der schon vorhandenen Sittlichkeit, vom Faktum.) Der nun folgende Satz scheint mir, obwohl seine Klarheit durch die Doppelbeziehung auf die rohe und weise Einfalt etwas getrübt wird, doch von besonderem Interesse: „was dagegen die Vorschrift seines Verhaltens sei, wenn er, indem er aus beiderlei Grenzen herausgeht, die höchste Stufe der physischen oder moralischen Vortrefflichkeit zu berühren trachtet, aber von beiden mehr oder weniger abweicht." Zunächst das „Vorschrift" war gut in Erinnerung zu bringen, das „dagegen" hebt den Unterschied zwischen Psychologie und Ethik klar hervor, das „aus beiderlei Grenzen herausgeht" erinnert zunächst an den Unterschied von gut und tugendhaft, wie ihn Kant in dieser Zeit ausgeprägt hatte, zugleich aber drückt er den Gegensatz aus zwischen dem Sollen und den natürlichen Neigungen, die moralischen inbegriffen, wie wir ihn schon in den „Beobachtungen" [„tugendhafte Instincte"] angetroffen hatten.

Die Träume eines Geistersehers

schliessen sich an die Bestrebungen der vorhergehenden Abhandlungen an, die praktische Erkenntnis von der theoretischen zu trennen und ein ihr eigentümliches Princip aufzustellen Wir haben gesehen, wie in der „Deutlichkeit" der Unterschied der praktischen Erkenntnis von der theoretischen vorbereitet worden, gegründet 1) darauf, dass sie es mit dem Begehrungsvermögen zu thun hat, 2) auf die beginnende Einsicht in die synthethische Natur der praktischen Sätze, die sich doch nicht auf Anschauung oder Erfahrung gründen. Fanden wir hier also den Versuch einer Abgrenzung, so werden die beiden Erkenntnisgebiete in den „Träumen" nach Art und Inhalt durch einen vollständigen Riss getrennt. Ich versuche zunächst diese Trennung darzustellen, ehe ich mich der Untersuchung des Princips zuwende.

Beiden gemeinsam ist die Erkenntnis durch „Vernunft", sofern sie beide analytische Sätze enthalten. Denn andere

Erkenntnis durch Vernunft giebt es hier nicht: „Unsere Vernunftregel geht nur auf die Vergleichung nach der Identität und des Widerspruchs“ (103). Auf diese aber ist unser Interesse nicht gespannt, sondern auf die synthetischen Sätze. Von diesen giebt es überhaupt keine Vernunfterkenntnis. „Sofern aber Etwas eine Ursache ist, so wird durch Etwas etwas Anderes gesetzt. Es ist also kein Zusammenhang vermöge der Uebereinkunft anzutreffen“ (103). Hier wird nun, wie wir es in den vorhergehenden Abhandlungen vorbereitet sahen, für das theoretische Gebiet die Erfahrung zu Hülfe genommen; auf sie müssen die synthetischen Sätze sich stützen (99). (Die Erkenntnis der synthetischen Sätze hat sich inzwischen zur Klarheit durchgerungen. Ich konnte diese Entwicklung nicht verfolgen, um nicht zu weit ins Theoretische überzugreifen, verweise deshalb auf die Untersuchung dieser Verhältnisse durch H. Cohen (Systematische Begriffe in Kant's vorkritischen Schriften: Analytisch-Synthetisch) denen ich mich dankbar anschliesse). „Da nun die Vernunftgründe in dergleichen Fällen weder zur Erfindung, noch zur Bestätigung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit von der mindesten Erheblichkeit sind, so kann man nur den Erfahrungen das **Recht der Entscheidung** einräumen“ (104) So spricht er auch von „anschauenden und Erfahrungsbegriffen“ (60). Hiermit ist aber das Erkenntnisgebiet erschöpft; der Philosoph beschränkt sein Erkenntnisgebiet auf „die Materie und ihre Gesetze“. „Daher die Grundbegriffe der Dinge als Ursachen, die der Kräfte und Handlungen, wenn sie nicht aus der Erfahrung hergenommen sind, gänzlich willkürlich sind und weder bewiesen noch widerlegt werden können“ (102). „Dass mein Wille meinen Arm bewegt, ist mir nicht verständlicher, als wenn jemand sagte, dass derselbe auch den Mond in seinem Kreis zurückhalten könnte; der Unterschied ist nur dieser, dass ich jenes erfahre, dieses aber niemals in meinen Sinn gekommen ist“ (103). „. . . dass die verschiedenen Erscheinungen des Lebens in der Natur und deren Gesetze alles sind, was uns zu erkennen vergönnt ist“ (78). „. . . diejenigen Gründe der Welterscheinungen, welche auf den Bewegungsgesetzen der blossen Materie beruhen,

und welche auch einzig und allein der Begreiflichkeit fähig sind . . .“ (51). Der Kant'sche Begriff der Erfahrung beginnt sich zu constituieren. In diesem Bereich der Erfahrung ist die Berufung auf immaterielle Principien nicht erlaubt, sondern „eine Zuflucht der faulen Philosophie, und darum auch eine Erklärungsart in diesem Geschmack nach aller Möglichkeit zu vermeiden“ (51). Das Geschäft der Philosophie ist allein, Erfahrung unter ein „einstimmiges Gesetz“ (105) zu bringen, „Gesetze der Erfahrung“ aufzustellen und Erfahrung kann allein über die Möglichkeit solcher Gesetze entscheiden (104) „Die Metaphysik, in welche ich das Schicksal habe verliebt zu sein, ob ich mich gleichwohl von ihr nur selten einiger Gunstbezeugungen rühmen kann, leistet zweierlei Vorteil. Der erste ist, den Aufgaben ein Genüge zu thun, die das forschende Gemüt aufwirft, wenn es verborgnen Eigenschaften der Dinge durch Vernunft nachspäht. . . . . der andere Vorteil ist: einzusehen, ob die Aufgabe aus demjenigen, was man wissen kann, auch bestimmt sei, und welches Verhältnis die Frage zu den Erfahrungsbegriffen habe, darauf sich alle unsre Untersuchung jederzeit **stützen** müsse. Insofern ist die Metaphysik eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft“ (98).

Indem sich die Grenzen der Spekulation enger ziehen, die Marksteine gelegt werden, „welche die Nachforschung aus dem ihr eigentümlichen Bezirk niemals mehr ausschweifen lassen“ (101), so werden „die Fragen von der geistigen Natur, von der Vorherbestimmung, dem künftigen Zustand u. dgl.“ (102) aus diesem Gebiete ausgeschlossen. Aber diese Fragen sind uns doch nicht gleichgültig, können uns nicht gleichgültig sein, sie „bringen anfangs alle Kräfte des Verstandes in Bewegung, und ziehen den Menschen durch ihre Vortreflichkeit in den Wettstreit der Spekulation, welche ohne Unterschied klügelt und entscheidet, **lehrt** oder **widerlegt**, wie es die Scheinansicht jedesmal mit sich bringt“ (102). Es giebt aber keine „anschauende Erkenntnis“ derselben, sondern in der Spekulation nur ein „meinen“, „vermuten“. Sobald wir darüber wissen wollen, so entsteht ein Widerstreit „der schwindelnden Begriffe einer halb dichtenden, halb schliessenden

Vernunft" (72). Die dialektische Natur der Ideen ist erkannt. Dies spricht sich auch deutlich aus in dem Satze: „Und wie wenig ich auch sonst dreist bin, meine Verstandsfähigkeiten an den Geheimnissen der Natur zu messen, so bin ich gleichwohl zuversichtlich genug, keinen noch so fürchterlich ausgerüsteten Gegner zu scheuen (wenn ich sonst einige Lust zum Streiten hätte), um in diesem Falle mit ihm den Versuch der Gegengründe im Widerlegen zu machen" (47). [1])

So bescheidet er sich denn, über diese Fragen nichts zu wissen: „dass ich hiervon insgesamt nichts verstehe und folglich mich wohl hätte bescheiden können, ebenso unwissend in Ansehung des künftigen Zustandes zu sein . . ." „Eben dieselbe Unwissenheit macht auch, dass ich mich nicht unterstehe . . . ." Und dass man davon künftighin noch allerlei meinen, niemals aber mehr wissen könne . . . ." „Die geistige Natur, welche man nicht kennt, sondern vermutet . . . ." (77/78).

Aber einmal ist unser Interesse an diesen Ideen auch kein spekulatives, und dann sind sie auch für die Spekulation nicht ohne Wert. Wenigstens wird dies hier vorbereitet: die Bedeutung der Ideen als Grenzbegriffe der Erfahrung. „Allein mit dem philosophischen Lehrbegriff von geistigen Wesen ist es ganz anders bewandt. Er kann vollendet sein, aber im negativen Verstande, indem er nämlich die Grenzen unserer Einsicht mit Sicherheit festsetzt" (77/78). Es scheint uns von Wert darauf hinzuweisen, dass an der Stelle, wo zum ersten Male die dialektische Natur der Ideen blossgelegt wird, zugleich ihre Bedeutung auch für die Erfahrungstheorie zu dämmern beginnt, dass also die Ideen in der Kritik der reinen Vernunft nicht, nachdem sie aus der Erfahrung hinausgewiesen worden, durch ein Hinterpförtchen, um des praktischen Zweckes willen, wieder hereingelassen wurden.

---

1) Vgl. damit die Ausführungen B. Erdmann's in der Einleitung zu den „Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie" (XXIV ff), der die Bedeutung des Problems der Antinomien für die Entwicklung Kant's ausführlich erörtert. Zu weit zu gehen scheint es mir aber, darin „die eigentlichen Triebkräfte" für „den Gang seiner methodologischen Untersuchungen" in diesen Jahren zu sehen (XXXIX).



So beginnt ein neues Sein ausserhalb des anschauenden Erkennens sich zu constituieren. Und hier erlangen diese dialektischen Ideen Sicherheit, nämlich im Moralischen.

Dabei ist eines mit Klarheit zu erkennen: diese Ideen bekommen ihren Halt von der Moral, nicht die Moral von jenen. Die Moral ist fest ohne sie; sie kann sie entbehren. „So wie man einerseits durch etwas tiefere Nachforschung einsehen lernt, dass die überzeugende und philosophische Einsicht in dem Falle, wovon wir reden, unmöglich sei, so wird man auch andererseits, bei einem ruhigen und vorurteilsfreien Gemüt gestehen müssen, dass sie entbehrlich und unnötig sei" (105). „Enthält nicht das menschliche Herz unmittelbare Vorschriften . ." (106). Und diese Einsicht ist von Wert für die Reinigkeit der Sitten. Der Gedanke, dass das Gute gut um seiner selbst, nicht um eines zu erreichenden Zwecks willen sei, der ja schon in der Preisschrift mit Klarheit ausgesprochen war, wird dadurch mit Schärfe hervorgehoben. „Wie? ist es denn nur darum gut, tugendhaft zu sein, weil es eine andere Welt giebt, oder werden die Handlungen nicht vielmehr dereinst belohnt werden, weil sie an sich selbst gut und tugendhaft waren?" (105). „Daher scheint es der menschlichen Natur und der Reinigkeit der Sitten viel gemässer zu sein, die Erwartungen der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der anderen Welt zu gründen" (106). Aber „es hat wohl niemals eine rechtschaffne Seele gelebt, welche den Gedanken hätte ertragen können, dass mit dem Tode alles zu Ende sei, und deren edle Gesinnung sich nicht zur Hoffnung der Zukunft erhoben hätte" (106). „So ist auch der moralische Glaube bewandt" (ibi); er macht „die grossen Zurüstungen der Gelehrsamkeit entbehrlich" (105); die weise Einfalt ist „der Spitzfindigkeit des Vernünftelns" und der „unnützen Schulstreitigkeiten" überhoben. Diese Wendungen erinnern an die „Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen": Gegensatz des Praktischen gegen die Spekulation.

Ich wende mich zur Besprechung des moralischen Princips. „Unter den Kräften, welche das menschliche Herz bewegen,

scheinen einige der mächtigsten ausserhalb desselben zu liegen, die also nicht etwa als blosse Mittel sich auf Eigennützigkeit und Privatbedürfnis, als auf ein Ziel, das innerhalb des Menschen selbst liegt, beziehen, sondern welche machen, dass die Tendenzen unserer Regungen den Brennpunkt ihrer Vereinigung in andere vernünftige Wesen versetzen . . ." (54). „Dadurch sehen wir uns in den geheimsten Bewegungsgründen abhängig von der **Regel des allgemeinen Willens,** und es entspringt daraus in der Welt aller denkenden Naturen eine moralische Einheit und systematische Verfassung nach bloss geistigen Gesetzen" (55/56).

Was sagt uns die Regel des allgemeinen Willens?" Es ist eine Macht, ein Zwang, eine Notwendigkeit, durch die wir uns „gebunden" und „eingeschränkt" fühlen. Gegen wen ist dieser Zwang gerichtet? Gegen unsere „eigennützigen Neigungen". Dieser Zwang des allgemeinen Willens kann sich aber nur aussprechen als ein Sollen d. h. als die Forderung unser Handeln in Uebereinstimmung zu bringen mit dem allgemeinen Willen. Der allgemeine Wille steht im Gegensatz zum „Privatwillen", den „eigennützigen Neigungen", den „Trieben", d. h. im Gegensatz gegen Gefühlsantriebe. Insofern er also von einem allgemeinen Willen redet, redet er von einem Gesetz des Willens; denn nur dieses hat Allgemeinheit. Damit diese Bedeutung der Gesetzlichkeit nicht verfehlt werde, ist noch „Regel" hinzugefügt.

Wir haben es mit einer Gesetzlichkeit des Willens zu thun. Insofern unser Begehren unterworfen wird dem Gesetz der Allgemeinheit, wird es in Uebereinstimmung gebracht mit dem allgemeinen Willen.

Diese Gesetzlichkeit findet sich nur in „vernünftigen Wesen" (54) in der „Welt aller denkenden Naturen". Das geistige, vernünftige Princip in uns ist es, das die Allgemeinheit gegenüber den einzelnen, besonderen, veränderlichen Empfindungen vertritt.

Sofern der Mensch ein vernünftiges Wesen ist, nimmt er Teil an einer „systematischen Verfassung nach blossen geistigen Gesetzen". Das ist aber die intelligible Welt. Insofern wir

Teilnehmer an dieser „systematischen Verfassung" sind, sind wir abhängig von der Regel des allgemeinen Willens.

So allein sind praktische Imperative möglich. Aus der Idee des allgemeinen Willens „entspringen die sittlichen Antriebe, die uns oft wider den Dank des Eigennutzes forttreiben, das starke Gesetz der Schuldigkeit, und das schwächere der Gütigkeit" (55).

Wir haben dadurch nun zwei scheinbar entgegengesetzte Richtungen: einmal ist das moralische Gesetz ein inneres Gesetz; und dann ist es ein inneres Gesetz. Insofern es inneres Gesetz ist, also der Charakter der Allgemeinheit hervorgehoben wird, scheint es die Fesseln des Individuums zu sprengen, objektive Realität zu gewinnen und wie eine ausser uns befindliche Kraft (54) zu wirken. So nimmt der allgemeine Wille die Form einer allgemeinen äusseren Gesetzgebung an, der wir unterworfen sind, durch die wir „gebunden" und „eingeschränkt", „getrieben oder gezogen" werden (54).

Insofern es aber inneres Gesetz ist, „unmittelbare Vorschrift des Herzens", ist es ein Gesetz, das dem Begehrungsvermögen des vernünftigen Wesens als solchem beiwohnt, das gerade, insofern dieses Gesetz sich in ihm wirksam erweist, teilnimmt an der systematischen Verfassung. Es erweist sich also, dass die Regel des allgemeinen Willens nichts anderes sei, als die gesetzgebende, praktische Vernunft.

Hiermit ist aber zugleich der Gedanke der Autonomie auf's Schärfste vorbereitet, ohne die in der That der jetzt erreichte Standpunkt unmöglich wäre. — Die allgemeinen Gesetze sind Gesetze unsres Handelns, unsres Willens; unser Begehrungsvermögen soll geswungen werden, abhängig sein von der Regel des allgemeinen Willens. Zugleich aber soll diese Abhängigkeit nicht vermittelt werden durch das Gefühl, sondern das moralische Gefühl selbst ist erst das Produkt der schon vorhandenen Abhängigkeit, es ist die „empfundene Abhängigkeit von dem allgemeinen Willen" (56) d. h. die Wirkung des moralischen Gesetzes auf das Gefühl.

Insofern wir also die allgemeinen Gesetze zu unseren Gesetzen machen, unsere Gesetze allgemeine sein müssen, sind wir autonom, sind wir frei.

In der Dissertation

De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis

scheinen mir diese Gedanken nun mit Klarheit ausgesprochen zu sein: 1) dass wir unter dem allgemeinen Willen, dem obersten Princip der Moral, nichts anderes zu verstehen haben, als die praktische Vernunft, 2) der Gedanke der Autonomie und 3) die centrale Stellung der Freiheit.

Er unterscheidet neben dem „Usus Logicus" des reinen Intellects, den wir schon kennen, jetzt noch einen „Usus Realis" : „ante omnia probe notandum est: Usum Intellectus s. superioris animae facultatis esse duplicem: quorum priori dantur conceptus ipsi, vel rerum vel respectuum, qui est Usus Realis . . ." (§ 5).

Dabei ist die Ungenauigkeit des „dantur" anzumerken. Woher? — Der Usus Realis selbst ist wieder zwiefach: „prior elenchticus, per quem negative prosunt . . . . Posterior est dogmaticus" (§ 9). Bei dem „elenchticus" erinnern wir uns der Grenzbegriffe in den „Träumen". Hier ist uns aber nur der Usus Realis dogmaticus von Interesse. Denn in sein Gebiet gehört die Moral. „Philosophia igitur moralis, quatenos principia diiudicandi prima suppeditat" (ibi): hiermit hat die Suche nach dem Prinzip der Moral ihren Abschluss gefunden: es ist die Vernunft. Wie diese von der theoretischen zu unterscheiden sei, wissen wir schon: sie hat es mit einem Sollen zu thun. In „principia diiudicandi" liegt die Aehnlichkeit, in der Qualität dieser Urteile der Unterschied von theoretischer und praktischer Vernunft. „non cognoscitur, nisi per intellectum purum et pertinet ipsa ad philosophiam puram"; hier wird also dem Praktischen wieder ein „Erkennen" zugeteilt, ein Erkennen, welches dem der Erfahrung („experientiae") überlegen ist, indem es die Dinge erkennt „sicuti sunt", jene aber nur „uti apparent" § 4. „Quique ipsius criteria ad sensum voluptatis aut taedii protraxit, summo jure reprehenditur, Epicurus, una cum neotericis quibusdum, ipsum e longinquo quadantenus secutis, ut Shaftesbury et asseclae." Diese Wendung kann uns nicht überraschend erscheinen; sie liegt in der geraden Entwicklung der vorhergehenden Schriften.

Der Gedanke der Autonomie scheint mir in folgenden

Sätzen ausgesprochen zu sein: „Quod autem intellectualia stricte talia attinet, in quibus usus intellectus est realis; conceptus tales, tam objectorum, quam respectuum, dantur per ipsam naturam intellectus“ (§ 6). Man bemerke hier den Unterschied des „dantur“ von dem in § 5: In dem reinen Intellect selbst müssen seine Gesetze aufgesucht werden, der Intellectus giebt sie. Ganz ähnlich in § 23: Verum in Philosophia pura, qualis est Metaphysica, in qua usus intellectus circa principia est realis, h. e. conceptus rerum et relationum primitivi atque ipsa axiomata per ipsum intellectum purum primitivi dantur“ und vor allem in „expositio legum rationis purae est ipsa scientiae genesis“ (§ 23).

Zum Schluss ist hinzuweisen auf die Bedeutung, die dem Gedanken der Freiheit für das Praktische beigelegt wird: „Theoretice aliquid spectamus quatenus non attendimus, nisi ad ea, quae enti competunt, practice autem, si ea quae ipsi per libertatem inesse debebant, dispicimus.“ (§ 9 Anm)

Dieselben Fermente, die wir in den vorkritischen Schriften in Gährung sahen, zeigen ihre Wirkung auch in der

Kritik der reinen Vernunft.

Was den kritischen Standpunkt von dem vorkritischen scheidet, ist die neue Methode, die „veränderte Methode der Denkungsart“ (Kehrb. 18), welche nur durch eine „Revolution“ zu stande kommen konnte und musste, um „den königlichen Weg“ (14) „den sicheren Gang einer Wissenschaft“ (12) auch für die Philosophie zu erobern. Das ist das Resultat jener Untersuchungen, die wir schon in der „Deutlichkeit“ beginnen sahen, und welches die Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kritik mit so plastischer Klarheit und Schärfe zeichnet.

Welches ist diese Methode und worin besteht das Unterscheidende derselben? Welche Bedeutung hat diese „Revolution“ für die Ethik? Das sind die Fragen, die uns zunächst bechäftigen müssen.

Die „veränderte Methode der Denkungsart“.

Die neue Methode ist die „transscendentale“, und ihr Unterschied von der alten ist der der „metaphysischen Er-

örterung“ von der „transscendentalen Erörterung“, wie sie Kant in der zweiten Ausgabe bei der Erörterung des Begriffs vom Raume ausdrücklich unterscheidet. Kant nennt eine metaphysische Erörterung diejenige, welche „den Begriff als a priori gegeben darstellt“ (51), transscendental aber „die Erklärung eines Begriffs als eines Princips, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann“ (53). Die neue Methode entspringt also aus einer neuen Einsicht in das alte a priori.

Wir haben gesehen, wie Kant auf dem Wege der analytischen Methode letzte „unerweisliche“ Begriffe und Sätze fand. Wir haben diese a priori genannt; es ist aber ein a priori in dem Sinne des πρότερον τῇ φύσει. Wir sehen, dass es die Aufgabe der metaphysischen Erörterung ist, solche a priorischen Elemente zur Entdeckung und Darstellung zu bringen, wie er dies bei dem Begriffe von Raum namentlich thut, sachlich aber auch bei der Aufstellung der Tafel der Kategorien und ihrer Ableitung aus der Tafel der Urteile. Der Fortschritt der neuen, der transscendentalen Methode entspricht dem Zurückgehen von Aristoteles zur Platonischen Idee, der Idee als ὑπόθεσις.

Um diesen Fortschritt uns klar zu machen, erinnern wir uns an die methodologischen Betrachtungen der „Deutlichkeit“. Wir sahen dort, wie Kant sich in Gegensatz zu dem Streben seiner Zeit stellt, das Verfahren der Mathematik in der Philosophie nachzuahmen; dies führte ihn zu einer Unterscheidung der Methode der Mathematik von der der Philosophie. Die Unterscheidung der Methode gründet sich auf den Unterschied der Sache Dieser schien ihm darin zu bestehen, dass die Mathematik ihre Objekte erzeuge, der Philosophie sie aber gegeben seien.

Es ist bekannt, dass auch die „Methodenlehre“ eine Unterscheidung der Methoden von Mathematik und Philosophie behauptet. Aber das hatte auch Plato in der Republik gethan und doch an der Mathematik seine Ideenlehre orientiert.

Für die Gegebenheit der Objekte der Philosophie wurde in der „Deutlichkeit“ eine neue Auffassung begründet durch die Beziehung auf die Physik. Kant suchte eine Methode,

wie die Newton's in der Physik. Das „gegeben" müsste also genauer und bestimmter heissen: gegeben wie die Objekte in der Physik Newton's. Und wie sind sie in der Physik Newton's gegeben? Mit dieser Ueberlegung fängt die Kritik an.

Wie kommt es, dass die Naturwissenschaft auf den Heeresweg der Wissenschaft traf" (15), den sie in Newton's Principien geht? Kant bezieht sich zur Erklärung dieser Revolution auf den grossen Vorgänger Newtons, auf Galilei. „Als Galilei seine Kugeln die schiefe Fläche mit einer von ihm selbst gewählten Schwere herabrollen liess . . . . so ging allen Naturforschern ein Licht auf. Sie begriffen, dass die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe **hervorbringt**" (15). Es ist also nicht nur die Mathematik, die ihre Objekte erzeugt. Auch der Physik sind sie nicht schlechthin gegeben, sondern diese Gegebenheit selbst bedarf vielmehr erst noch einer Begründung; man könnte sagen, das „gegeben" muss selbst erst „erzeugt" werden.

Indem Kant von der „Vernunft" spricht, die nur „einsieht", was sie selbst „hervorbringt", bezeichnet er das Gemeinsame von Mathematik, Physik und Philosophie, welches in ihrem Character als a priorischer Erkenntnisse, als „Vernunfterkenntnisse" (ibi 17), liegt. Und die „veränderte Methode der Denkungsart" in der Philosophie, die wir suchen, ist also diejenige, welche ebenfalls nicht mehr die Objekte als „gegeben" schlechthin ansieht, sondern erkennt, „dass wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen" (18).

Damit fällt der Gegensatz gegen die Mathematik, wie er sich in der „Deutlichkeit" darzustellen schien, und „die Beispiele der Mathematik und Naturwissenschaft" sollen die Philosophie auf den „königlichen Weg" leiten.

Das ist die neue Einsicht in das a priori; es ist nicht nur letztes Element der Analyse des Gegebnen (denn nur das Gegebne kann ich analysieren), sondern erstes und eigenstes Erzeugnis der Vernunft auf dem Wege zur Erkenntnis.

Noch ist aber das „erzeugen" nicht zu methodischer Bestimmtheit gebracht. Es kollidiert mit dem „andichten". Zwar beweisen „die Beispiele der Mathematik und Natur-

wissenschaft", dass es sich hier nicht um dichten, sondern um die Erkenntnis handelt. Mit voller Schärfe aber in der Würdigung des Experiments. „Die Vernunft muss mit ihren Principien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen, an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber ... in der Qualität .... eines bestallten Richters, der die Zeugen nötigt auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt" (16). Und das „Experiment" dürfte sich für die Philosophie nicht allein fruchtbar erweisen in der Entscheidung über die Richtigkeit des „doppelten Gesichtspunkts" (19). Das a priori wird in seiner Bedeutung als „erzeugen" durch das Experiment zu erhärten sein, nämlich dadurch, dass es sich als die Grundlage der „Gesetze" erweist.

Wie aber lässt sich dies „erzeugen" verstehen? Wie lässt es sich begreifen, dass es etwas anderes sein kann als ein „andichten"? Wie anders als durch die „Revolution", die in der Einsicht besteht, dass der Verstand allein Quelle der Gesetze sei; dass Gesetze nicht in der Natur „gegeben" sind, sondern von dem Denken erzeugt werden müssen? Und dass also die Gegenstände, so viel und sofern an ihnen Gesetzmässiges ist, sich nach unserer Erkenntnis richten müssen (17), d. h. sofern sie zu Gegenständen der Erkenntnis werden sollen? Das ist der revolutionäre Gedanke des Copernikus, diese Umwälzung des Standpunktes: Gesetze suchen kann nicht mehr einfach den Sinn haben, sie der Natur abzulernen; sondern sie als Erzeugnis des Geistes zu finden, und zu erhärten durch die Probe, das Experiment; und dadurch zu scheiden von Erdichtungen. Denn die Unterscheidung des Erzeugens, wie es das a priori bedeuten soll, von der Erdichtung vollzieht sich durch den Gedanken des Objekts. Das a priori soll sich auf „Gegenstände" beziehen". Erkenntnis ist ihrem Plane, ihrer Aufgabe nach = Erkenntnis von Gegenständen.

Was ist es denn aber, was das Denken erzeugt, wodurch es, als „Spontaneität", als reine Thätigkeit, in Gegensatz zur Empfindung gestellt wird? Es muss ein methodischer Gegensatz sein; denn nicht das ist die Frage, ob diese Spon-

taneität abgesondert von, und deshalb vor der Empfindung sich ereigne, nicht das ist die Frage, ob das a priori auch a priori gedacht und gefunden werde. Denn welchen Sinn hätte diese Frage gegenüber dem neuen a priori? Von dem a priori würde ja die Vernunft „für sich selbst nichts wissen“ (16). Sondern die Frage, welche zu der Unterscheidung treibt, ist die des methodischen Werts für und Beitrags zur Erkenntnis = Erkenntnis vom Objekt.

Das Denken wird der Empfindung gegenüber characterisirt durch den Begriff: Einheit; und alles Erzeugen ist erzeugen von Einheit, d h. es ist Einheitbildung, Einigung. Und so wird der Begriff als „Einheit der Synthesis“ bezeichnet. Die Synthesis aber weist, als Verbindung, hin auf die Elemente, die verbunden werden sollen; diese Elemente bezeichnet Kant als „das Mannichfaltige“, welches uns in Raum und Zeit a priori „gegeben“ wird. Das Denken, sofern es zur Aufgabe die Erkenntnis vom Objekt hat, ist also angewiesen auf die Sinnlichkeit. Die Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit werden damit als notwendige Bedingungen der Erkenntnis erkannt. „Hier haben wir nun eines von den erforderlichen Stücken zur Auflösung der allgemeinen Aufgabe der Transscendental philosophie“ (75). (Es scheint mir wichtig auf diese Stelle hinzuweisen als eine Correctur der missverständlichen transscendentalen Erörterung, wie sie in der „Aesthetik“ vom Raum gegeben ist. Aus dem Raume allein fliessen noch gar keine synthetischen Sätze. Er ist nur „eines der erforderlichen Stücke.“)

Urteile, Begriffe, Grundsätze, sofern sie Erzeugnisse des Denkens sind, sind also verbunden durch das gemeinsame Prädicat: Einheit = Einheit der Synthesis. Erkenntnis, d. h. „synthetische Urteile a priori“, ist nur möglich unter der Voraussetzung der gesammten notwendigen Bedingungen, als deren eine die a priorischen Formen der Anschauung, Raum und Zeit, erkannt sind. So ergiebt sich der notwendige Zusammenhang von transscendentaler Aesthetik und transscendentaler Logik, von Anschauung und Denken; er ergiebt sich aus dem Gedanken der Gesammtheit der notwendigen Bedingungen, welcher aus dem Gedanken der Erkenntnis = Erkenntnis vom

Objekt fliesst. Und diese Gleichsetzung, welche das Objekt und damit die Realität zum alleinigen Thema der Erkenntnis macht, beschränkt dadurch das Denken auf die Anschauung, die Sinnlichkeit, „die den Verstand realisirt, indem sie ihn zugleich restringirt" (149). Und diese restringirende Realisirung, welche in dem „Schematismus" vorbereitet ist, vollzieht sich in den „Grundsätzen". Das Denken, sofern es Erkenntniss, d. h Erkenntnis vom Objekt werden soll, kann als solches nur erhärtet werden durch Beziehung auf „die Möglichkeit der Erfahrung", als deren Bedingung es sich erweisen muss.

Wir haben gesehen, wie das Problem der synthetischen Urteile a priori sich entwickelte an der Betrachtung der Mathematik und ihrer Methode. Jetzt zeigt es sich, dass synthetische Urteile a priori nur Sinn und Gültigkeit haben, sofern sie als Grundlagen der Mathematik und Physik die Möglichkeit der Erfahrung begründen.

Die Bedeutung der „Revolution" für die Ethik.

Wenn nun die Consequenzen dieses Standpunkts für die Ethik gezogen werden, so ist zunächst hervorzuheben: wenn es sich zeigen sollte, dass diese neue Methode nicht zureichend sei für die Ethik, dass das a priori, das die Grundlage der „Erfahrung" bedeutet, nicht zugleich Grundlage für die Ethik sein könne, so bestände für die Ethik die Notwendigkeit, ihre eigne Grundlage nach ihrer eignen Methode zu suchen, unabhängig von dem a priori der Erkenntnis vom Objekt. Sie müsste sich gefallen lassen, dass sie als Erkenntnis in diesem beschränkten aber strengen Sinne nicht anerkannt würde; aber sie ginge unbekümmert ihren eignen Weg.

Der Gegensatz der Erfahrungslehre und Ethik.

Die Frage spitzt sich aber schärfer zu. Nicht blos unzureichend für die Begründung der Ethik scheint das theoretische a priori zu sein, sondern es scheint sich vielmehr ein Gegensatz zwischen Erkenntnis und Ethik herauszustellen. Der Gegensatz drückt sich aus in dem Widerstreit von Causalität und Freiheit. Sofern Freiheit als notwendige Voraus-

setzung der Ethik erklärt wird, hängt die Möglichkeit der Ethik an der Möglichkeit der Freiheit (Dass die Freiheit als notwendige Voraussetzung der Ethik von Kant erklärt wird, wollen wir hier vorausnehmen, es aber erst später nachweisen.)

Indem Kant von Plato den Terminus „Idee" recipirt und die Freiheit eine Idee nennt, drückt er damit zunächst die Tendenz aus: die Begriffe, welche das Objekt der Ethik bilden, sollen „ganz etwas Anderes" bedeuten, als die Begriffe Substanz, Causalität etc. Ob sie dies Andere bedeuten können, das wird die Frage sein.

Welches aber auch immer diese eigne Bedeutung und Gültigkeit sein möchte, so scheint der Weg dahin, sofern er uns über das Gebiet möglicher Erfahrung hinaus führen soll, für die Erkenntnis verrammelt. Denn das gilt es als Kant's Ansicht festzuhalten: der sichere Gang einer Wissenschaft kann für die Philosophie nur gefunden werden in der Beziehung auf die Möglichkeit der Erfahrung, und von hier aus müssen alle Ansprüche, welche mit dem Werte der Erkenntnis auftreten, kritisiert werden. Das war ja der Grund seines Ausgehens von der Möglichkeit der Erfahrung: aus dem Streite der Meinungen zur Wissenschaft zu gelangen. Es kann also die Begründung der Ethik nicht so vollzogen werden, dass dadurch die Erfahrungslehre in Frage gestellt würde. Die steht fest. So bezeichnet er die Causalität als eine „unverletzliche Grundmaxime, ohne welche wir keine Vernunft im empirischen Gebrauch ausüben können" (606), „ein Verstandesgesetz, von welchem es unter keinem Vorwande erlaubt ist abzugehen oder irgend eine Erscheinung davon auszunehmen" (435), ein „unnachlassliches Gesetz" (432).

Wir wollen nun, nachdem dies feststeht, den Widerstreit in Kürze vorführen.

1) Indem Kant den Verstand von der Vernunft unterscheidet, nennt er sie „das Vermögen der Principien" (265). Princip schlechthin aber nennt er „synthetische Erkenntnis aus Begriffen" (266, 270). Die transscendentale Analytik hatte die Möglichbkeit solcher synthetischen Sätze geleugnet und die Anschauung als das notwendige „Dritte", welches

zu den Begriffen hinzukommen müsse, bezeichnet. Urteile aus blossen Begriffen wurden vielmehr als „analytische" bezeichnet. [1]) „So ist klar, dass aus blossen Begriffen gar keine synthetische Erkenntniss, sondern lediglich analytische erlangt werden kann" (70). „Hieraus folgt, dass die reine [i e. blosse] Kategorie auch zu keinem synthetischen Grundsatze a priori zulange, und dass die Grundsätze des reinen Verstandes nur von empirischem, niemals aber von transsсendalem Gebrauche sind, über das Feld möglicher Erfahrung hinaus aber es überall keine synthetischen Grundsätze a priori geben könne" (230). „So war die transscendentale Analytik der Kanon des reinen Verstandes; denn der ist allein wahrer synthetischer Erkenntnis fähig" (604). „Nun enthält die ganze reine Vernunft in ihrem bloss spekulativen Gebrauche nicht ein einziges direkt-synthetisches Urteil aus Begriffen. Denn durch Ideen ist sie, wie wir gezeigt haben, gar keiner synthetischer Urteile, die objektive Gültigkeit hätten, fähig" (564).

2) Aber nicht bloss die synthetischen Urteile, sondern die Begriffe, die Kategorien sogar sind von keiner Gültigkeit über das Gebiet der „Erfahrung" hinaus. Sie sind definirt als Einheit = Einheit der Synthesis und bestehen „lediglich in der Vorstellung dieser notwendigen synthetischen Einheit" (95); sie sind „Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Funktionen zu Urteilen als bestimmt angesehen wird" (112). Die transscendentale Deduction konnte die Möglichkeit ihrer Beziehung auf Gegenstände nur dadurch nachweisen, „dass sie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung erkannt" wurden (110). Und das war ja der Sinn, den wir in dem „Erzeugen" zu erkennen suchten. Wie aber die Grundsätze des Verstandes „blosse Principien der Exposition der Erscheinungen" genannt wurden (229, 232,

1) Vgl. bezüglich des Streites über die Auffassung der Unterscheidung der synthetischen und analytischen Urteile das Fragment 18 bei Reicke (Altpr. Monatsch. XXIV) S. 357: „In analytischen Urteilen geht das Prädicat eigentlich auf den Begriff, in synthetischen auf das Objekt des Begriffs . . . ."

413), so die Kategorien „bloss Schlüssel zu möglichen Erfahrungen“ (274). Ideen aber gehen ihrer Tendenz nach über alle Anschauung hinaus, sie sind nicht befasst in dem Ringe der Erfahrung. Sie scheinen ein Objekt der Erkenntnis unabhängig von aller Erfahrung aufzustellen; die Begriffe von der restringierenden Bedingung der Sinnlichkeit zu befreien, und die so „erweiterten“ Kategorien darzustellen.

3) Die Causalität wurde als eine der notwendigen Voraussetzungen der „Erfahrung“ und damit als „unnachlassliches Gesetz“ schon oben nachgewiesen. Es zeigt sich aber, dass dieses „alle Freiheit notwendig umstürzen müsste“ (432). Denn die Freiheit, welche sich unter dem Namen einer „besonderen Art von Causalität“ (369) einschleichen will, weist sich doch als das wahre Gegenspiel aller Causalität aus; denn „dieses Vermögen einen Zustand .... schlechthin anzufangen“ entpuppt sich als „Gesetzlosigkeit“ (371). Die ganze Aufgabe der Wissenschaft besteht aber gerade im Aufsuchen der Gesetze. „Natur also und transscendentale Freiheit unterscheiden sich wie Gesetzmässigkeit und Gesetzlosigkeit“ (ibi); sie „reisst den Leitfaden der Regeln ab, an welchem allein eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung möglich ist“ (ibi).

Ehe nun Kant zur Begründung seiner Ethik schreiten kann, liegt ihm die Pflicht ob diesen Widerstreit aufzulösen. Denn, was auch mit dem Anspruch auf Realität auftreten mag, es kann diese nicht gegen die „Erfahrung“ behaupten.

Die Aufhebung des Gegensatzes.

Diese Darlegung geht nun in drei Schritten von der Auflösung dieses Widerstreits, welche in der Darstellung und Ablehnung der falschen Bedeutung der Idee besteht, zu der „berichtigten Bedeutung“, welche zugleich zeigen muss, was die Idee bedeuten *kann*, um schliesslich den Zusammenhang der Ideenlehre mit der Erfahrung zu zeigen.

Causalität und Freiheit

Wir wollen mit der Auflösung des Widerstreits von Causalität und Freiheit beginnen.

Es zeigt sich zunächst, dass dieser Widerstreit nicht der einer Kategorie (Causalität) gegen eine Idee (Freiheit), sondern ein Widerstreit transscendentaler Ideen ist. Die Kategorie der Causalität hat Notwendigkeit, sofern sie bedingt ist; die Antithese aber nimmt ihre Gültigkeit für „jeden Anfang zu handeln“ (369) in Anspruch; dadurch wird sie zum Unbedingten erweitert, d. h. zur Idee gemacht.

Wir scheinen aber damit nur tiefer in die Schwierigkeit hinein zu geraten; denn hier zeigt sich nun an einem Beispiel die dialektische Natur der Ideen. Denn Thesis wie Antithesis beweisen ihre Behauptungen (wenn auch indirect, wodurch sie gegen „die dritte eigentümliche Regel der reinen Vernunft ...... dass ihre Beweise niemals apagogisch sind, sondern jederzeit ostensiv sein müssen“ (600) verstossen), und Kant „verbürgt“ sich für die Beweise. Diese Antinomie ist auch nicht „willkürlich erdacht“ (382), sondern eine „natürliche und unvermeidliche Dialetik der reinen Vernunft“ (264, 263), auf die jede menschliche Vernunft in ihrem Fortgang notwendig stossen muss“ (350, 382).

Um nun diesen Widerstreit, in den die transscendentalen Ideen gespannt scheinen, zu lösen, beruft sich Kant auf seine Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich, um hier „den Schlüssel zur Auflösung der kosmologischen Dialektik“ nachzuweisen. Erscheinung nennt Kant „den unbestimmten Gegenstand einer empirischen Anschauung“ (48); sie sind „blosse Vorstellungen, die so wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen, oder Reihen von Veränderungen, ausser unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben“ (401). Diese Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich entspricht der Trennung von „Erfahrung“ und Ethik. Das Gesetz der Causalität gilt als unverletzliche Regel unter Erscheinungen; für die Freiheit wird das Ding an sich reserviert Durch die Trennung der „Gebiete“ wird der Widerstreit gehoben, und wenigstens die logische, d. i. analytische Möglichkeit der Freiheit eingesehen.

Diese Lösung scheint nur das Missliche zu haben, dass sie, um eine Unverständlichkeit (Freiheit) begreiflich zu machen, uns in eine andere (das Ding an sich) stürzt. Denn was sollen

wir von diesem „Ding" für einen Begriff haben, wenn alle unsre Begriffe auf Erscheinungen beschränkt sind?

Gar keinen! Warum denn aber von einem „Ding an sich" reden, wenn wir gar keinen Begriff davon haben? Nun, ob wir von dem „Ding an sich" so gar keinen Begriff haben, das wollen wir erst noch sehen; aber von diesem „Ding" haben wir gar keinen Begriff; das „Ding an sich" aber ist gar kein „Ding"; und wenn es so als „Ding" verstanden wird, ist es „gänzlich unbekannt"; nicht bloss was es ist, sondern auch dass es ist. „Was es für eine Bewandtnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unsrer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns „gänzlich unbekannt" (66, 67, 403). „Dann da haben wir gesehen, dass Begriffe ganz unmöglich sind, noch irgend einige Bedeutung haben können, wo nicht, entweder ihnen selbst, oder wenigstens den Elementen, daraus sie bestehen, ein Gegenstand gegeben ist, mithin auf Dinge an sich (ohne Rücksicht, ob, und wie sie uns gegeben werden mögen), gar nicht gehen können" (143). „Aber alsdann ist das nicht ein besonderer intelligibeler Gegenstand für unseren Verstand, sondern ein Verstand, vor den es gehörete, ist selbst ein Problema, nämlich nicht discursiv durch Kategorien, sondern intuitiv in einer nichtsinnlichen Anschauung seinen Gegenstand zu erkennen, als von welchem wir uns nicht die geringste Vorstellung seiner Möglichkeit machen können" (236, 237, 256, 257, 296, 315, 326). „Man kann zwar auf die Frage, was ein transscendentaler Gegenstand für eine Beschaffenheit habe, keine Antwort geben, nämlich was er sei, aber wohl, dass die Frage selbst nichts sei, darum weil kein Gegenstand derselben gegeben worden" (393). „Keine der Kategorien" trifft hier „Bedingungen ihrer Anwendung" (ibi), auch nicht die der Causalität. „Die Begriffe der Realität, der Substanz, der Causalität, selbst die der Notwendigkeit im Dasein, haben, ausser dem Gebrauche, da sie die empirische Erkenntnis eines Gegenstandes möglich machen, gar keine Bedeutung, die irgend ein Objekt bestimmte" (525/26, 527); obwohl er meist den Nachdruck darauf legt, dass nicht einmal der Begriff der

Substanz oder Möglichkeit auf das Ding an sich angewandt werden könne. „Wo diese Zeiteinheit nicht angetroffen werden kann, mithin beim Noumenon, da hört der ganze Gebrauch, ja selbst alle Bedeutung der Kategorien völlig auf; denn selbst die Möglichkeit der Dinge, die den Kategorien entsprechen sollen, lässt sich gar nicht einsehen“ (685); „obgleich wir darum, ausserhalb allen Erscheinungen die bloss intelligibelen ersten Gründe derselben nicht leugnen“; denn dazu müssten wir mehr von ihnen wissen, als uns in der That möglich ist, „aber sie doch niemals in den Zusammenhang der Naturerklärungen bringen dürfen, weil wir sie gar nicht kennen“ (522, 524). Werden also das Ding an sich, die Idee, das Noumenon als „Dinge“ angesehen, so sind sie „vermeintliche Gegenstände“ (581), „ein solches unbegreifliches Wesen, der Gegenstand einer blossen Idee“ (581), „ein blosses Etwas in der Idee“ (527), „blosse Gedankendinge, deren Möglichkeit nicht erweislich ist“ (587), ein „eingebildeter Gegenstand dieser Idee“ (521), der „objective Realität vorgebe“ (507). Das Ding an sich ist nicht das Ding an sich eines „Dinges‘, die Idee nicht Idee eines „Dinges“. So bezeichnet sie Kant als „blosse Idee“ „nur eine Idee“. „Denn in der That haben sie keine Beziehung auf irgend ein Object, was ihnen congruent gegeben werden könnte, eben darum weil sie nur Ideen sind“ (289). „Man siehet aber leicht: dass diese Continuität der Formen eine blosse Idee sei, der ein congruirender Gegenstand in der Erfahrung gar nicht nachgewiesen werden kann“ (515). „Die Vernunftbegriffe sind, wie gesagt, blosse Ideen, und haben freilich keinen Gegenstand in irgend einer Erfahrung“ (587).

Es scheint also, dass, indem er die Freiheit dem Ding an sich überweist, er sie gleichsam nach Wolkenkuckucksheim versetzt hätte. Denn dieses freie Ding an sich scheint uns zu zerfliessen, und zu einem blossen „Hirngespinst“ zu werden. Und doch soll es nichts weniger als das sein! Denn selbst die „Ideale“, die doch noch weiter „von der objectiven Realität entfernt zu sein“ scheinen als die Ideen (452), „ob man ihnen gleich nicht objective Realität (Existenz) zugestehen

möchte, sind doch um deswillen nicht für Hirngespinnste anzusehen“ (453).

Welche Verwandtnis es aber auch immer mit dem Ding an sich haben mag, so viel ist zunächst klar; seine Tendenz ist, dass es „ganz etwas Anderes“ bezeichnen soll als die „Dinge“.

Dieses Dilemma bezeichnet sehr gut eine Stelle aus dem Abschnitt „Phaenomena und Noumena“ in der zweiten Bearbeitung. „Gleich anfangs aber zeigt sich hier eine Zweideutigkeit, welche grossen Missverstand veranlassen kann: dass, da der Verstand, wenn er einen Gegenstand in einer Beziehung bloss Phaenomenon nennt, er sich zugleich ausser dieser Beziehung noch eine Vorstellung von einem Gegenstande an sich macht und sich daher vorstellt, er könne sich auch von dergleichen Gegenständen Begriffe machen, und da der Verstand keine anderen als die Kategorien liefert, der Gegenstand in der letzteren Bedeutung wenigstens durch diese reinen Verstandesbegriffe müsse gedacht werden können, dadurch aber verleitet wird, den ganz unbestimmten Begriff von einem Verstandeswesen, als einem Etwas überhaupt ausser unsrer Sinnlichkeit, für einen bestimmten Begriff von einem Wesen, welches wir durch den Verstand auf einige Art erkennen könnten, zu halten“ (684/85). Und doch drängt sich dieses Nichts, in welches dieser „ganz unbestimmte Begriff“ zerfliesst, notwendig auf und enthält damit die Aufforderung an die Vernunft, ihn aus seiner „Zweideutigkeit“ herauszuheben.

Es ist von Kant selbst klar bezeichnet worden, was dieses Etwas, welches ein Nichts zu sein scheint, herauf ruft: die als Receptivität definierte Sinnlichkeit. Sie scheint hinzuweisen auf „die bloss intelligible Ursache der Erscheinungen überhaupt“ (403), von der wir aber weder wissen, was sie sei, noch überhaupt, dass sie sei, nach der wir aber nichtsdestoweniger fragen müssen, und die wir deshalb „das transscendentale Objekt nennen, bloss damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität correspondiert (403 vgl. 236, 433). Wir erkennen damit zugleich, dass es auf diese Frage keine Antwort geben kann. Wir erkennen also, dass das Gebiet der Erkenntnis von Gegen-

ständen beschränkt ist. Diesen Gedanken der Beschränkung und Begrenzung drückt das Ding an sich aus. „Der Begriff des Noumenon ist also nicht der Begriff von einem Object, sondern die unvermeidlich mit der Einschränkung unsrer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegensstände geben möge“ (257). So verstehen wir den Satz aus der Vorrede zur zweiten Ausgabe „dass wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint“ (23). „Und dieses muss wohl gemerkt werden“ (ibi); freilich; denn es handelt sich ja darum die Ethik zu begründen als „ganz etwas Anderes“, neben der „Erfahrung“, und dieses „denken“ ist „ganz etwas Anderes“ als das „erkennen“, welches der Erfahrungslehre angehört.

Es handelt sich also bei der Frage nach dem Ding an sich gar nicht um diesen „leeren Begriff von Objekten“ (670), diese „blossen Gedankenformen ohne objektive Realität“ (ibi), diese „leeren Titel zu Begriffen“ (527); sondern um die Begrenzung der Sinnlichkeit, also um eine methodische Aufgabe. Nur darf man es nicht unternehmen, diese mit den für die Erfahrungslehre geschmiedeten Begriffen lösen zu wollen.

Das ist also die erste Leistung, der „negative Nutzen“ d. h. der Nutzen der Negation, der Ausschliessung des nicht in den Kreis des Erkennbaren Gehörigen, der Grenzbestimmung. Wie positiv dieser negative Nutzen sei, soll gezeigt werden. Kant bezeichnet in der Kritik der reinen Vernunft den „grössten und vielleicht einzigen Nutzen aller Philosophie der reinen Vernunft“ als „wohl nur negativ; da sie nämlich nicht, als Organon, zur Erweiterung, sondern als Disciplin, zur Grenzbestimmung dient, und, anstatt Wahrheit zu entdecken, nur das stille Verdienst hat, Irrtümer zu verhüten“ (605). Und das ist „der Vorteil, der auch dem schwierigsten und unlustigsten Lehrlinge solcher transscendentalen Nachforschungen begreiflich und zugleich angelegen gemacht werden kann, nämlich . . . . . . sich selbst die Grenzen seines

Gebrauchs zu bestimmen und zu wissen, was innerhalb oder ausserhalb seiner ganzen Sphäre liegen mag; denn dazu werden eben die tiefen Untersuchungen erfordert, die wir angestellt haben" (223). Es ist Nachdruck zu legen auf das „wissen, was"; nur sofern ist die Grenzbestimmung ein Wissen und nötigt die transscendentale Untersuchung hervor, sofern sie unterschieden wird von der „Schranke". Diese Unterscheidung ist auch in der Kritik der reinen Vernunft schon mit Schärfe ausgesprochen, wobei zugleich an einer Stelle das „Positive", was die Grenze im Unterschied von der Schranke nach den Prolegomenen, hat, angedeutet wird. „Indessen gehen doch alle Fragen unsrer reinen Vernunft auf das, was ausserhalb diesem Horizonte", der den „Inbegriff aller möglichen Gegenstände für unsre Erkenntnis" begrenzt (579), „oder allenfalls auch in seiner Grenzlinie liegen möge" (580). „Also kann die Grenzbestimmung unsrer Vernunft nur nach Gründen a priori, die Einschränkung derselben aber, welches eine, obgleich nur unbestimmte Erkenntnis einer nie völlig zu hebenden Unwissenheit ist, kann auch a posteriori, durch das, was uns bei allem Wissen immer noch zu wissen übrig bleibt, erkannt werden. Jene durch Kritik der Vernunft selbst allein mögliche Erkenntnis seiner Unwissenheit ist also Wissenschaft, diese ist nichts als Wahrnehmung, von der man nicht sagen kann, wie weit der Schluss aus selbiger reichen möge" (579). Die Unterscheidung der „Grenzen" von „den Schranken" bestimmt den Unterschied der „Kritik der Vernunft", als dem „dritten Schritt, ... der nur der gereiften und männlichen Urteilskraft zukommt" (580), von der jugendlichen „Censur der Vernunft" (ibi) durch den Skepticismus, indem die „Kritik" „nicht bloss Schranken, sondern die bestimmten Grenzen derselben [sc. Vernunft], nicht bloss Unwissenheit an einem oder anderen Teil, sondern in Ansehung aller möglichen Fragen von einer gewissen Art und zwar nicht etwa nur vermutet, sondern aus Principien beweisen wird" (581). Dieses Princip ist die „Natur synthetischer Sätze a priori" daraus sich „der Inhalt und die Begrenzung . . . . mit Sicherheit angeben lässt" (ibi). Mit „schalem Spott" oder

„frommen Seufzern über die Schranken unsrer Vernunft" (332) ist es der Wissenschaft nicht gethan; zumal wenn es sich um die reinliche Grundlegung der wichtigsten Angelegenheit handelt; sondern sie braucht Sicherheit und Bestimmtheit, und vollzieht deshalb „nach sicheren Grundsätzen" die „Grenzbestimmung", indem sie ihr „nihil alterius mit grössester Zuverlässigkeit an die herculische Säule heftet" (ibi), um die immanenten Grundsätze, auf denen die Möglichkeit der Erkenntnis vom Objekt beruht, zu trennen und zu scheiden von den transscendentalen, die „alle jene Grundpfähle niederreissen und sich einen ganz neuen Boden, der überall keine Demarkation erkennt" anmassen" (262).

Für diese methodische Aufgabe der Grenzbestimmung, deren Notwendigkeit aus dem Bisherigen nur mehr geahnt als eingesehen werden kann, prägt Kant den Terminus ‚problematisch" aus. „Ich nenne einen Begriff problematisch: der keinen Widerspruch enthält, der auch als eine Begrenzung gegebner Begriffe mit andern Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objektive Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann" (235). Das Ding an sich, sofern es als Noumenon die Aufgabe der Grenzbestimmung vollzieht, ist also ein problematischer Begriff. „Der Begriff eines Noumenon ist also bloss ein Grenzbegriff, um die Anmassung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauch" (235). Das ist die „negative Erweiterung", die der Verstand durch den „Begriff eines Noumenon bloss problematisch genommen" bekommt (236). „Der Verstand begrenzt demnach die Sinnlichkeit, ohne darum sein eigenes Feld zu erweitern, und indem er jene warnet, dass sie sich nicht anmasse, auf Dinge an sich selbst zu gehen, sondern lediglich auf Erscheinungen, so denkt er sich einen Gegenstand an sich selbst . . . . . Da wir aber keinen von unsren Verstandesbegriffen darauf anwenden können, so bleibt diese Vorstellung für uns leer und dient zu nichts, als die Grenze unsrer sinnlichen Erkenntnis zu bezeichnen, und einen Raum übrig zu lassen" (257/58 vgl. 256/57). „. . . dass, weil die sinnliche Anschauung nicht auf alle Dinge ohne Unterschied geht, für mehr und andere

Gegenstände Platz übrig bleibt, sie also nicht schlechthin abgeläugnet, in Ermangelung eines bestimmten Begriffs aber (da keine Kategorie dazu tauglich ist), auch nicht als Gegenstände für unsren Verstand behauptet werden können" (257).

Was dies nun für eine absonderliche Art von „Gegenständen" sein mag, für die hier „Platz" offen bleibt, und die mit einem „leeren Raum" verglichen werden (238), sofern sie die Aufgabe der Grenzbestimmung vollziehen, ohne doch irgend ein Objekt der Erkenntnis zu enthalten, das soll erst noch gefunden werden; aber weiter sollte ja bis jetzt nichts gezeigt werden, als dass „Platz" offen bleibt für „ganz etwas Anderes" (266, 267). Wie positiv aber der negative Nutzen sei, dürfte hieraus schon erhellen, „wenn man inne wird, dass die Grundsätze, mit denen sich spekulative Vernunft über ihre Grenzen hinaus wagt, in der That nicht Erweiterung, sondern, wenn man sie näher betrachtet, Verengungen unsres Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg haben, indem sie wirklich die Grenzen der Sinnlichkeit .... über alles zu erweitern und so den reinen (praktischen) Vernunftgebrauch gar zu verdrängen drohen" (22).

Wenn wir also dadurch, dass wir für die Freiheit das Ding an sich reservierten, die geographische Lage von Wolkenkuckucksheim noch nicht bestimmt haben, so scheint damit doch wenigstens so viel geleistet, dass eingesehen wird: nicht wie sie möglich oder wirklich sei, denn das sind Kategorien, die hier keine Bedingungen ihrer Anwendung haben, aber wie sie als „ganz etwas Anderes" denkbar sei.

Das „Denken" und die Kategorie.

Indem wir aber so zum wenigstens die Freiheit glauben denken zu können, fällt uns der zweite Einwurf an: denkbar? wie denkbar? oder: wie ist es denkbar, dass sie als ganz etwas Anderes „denkbar" sei, wenn doch alle Mittel des Denkens dazu nicht ausreichend, vielmehr hier gar nicht anwendbar scheinen? Dieser Einwurf muss jetzt beraten werden, ehe wir weiter können.

Aber so viel scheint doch schon zu seiner Aufhellung geleistet zu sein: Das Ding an sich als Grenze hat uns schon aus einem gewissen dogmatischen Schlummer geweckt, aus dem heraus der Einwurf spricht und uns an den Grundgedanken der transscendentalen Methode erinnert: Begriffe, Urteile, Grundsätze sind als Voraussetzungen, als „Bedingungen", als Methoden von dem Denken „erzeugt". Das Denken als „erzeugen" legt die „Bedingungen", die notwendig und hinreichend sind, für die Erkenntnis vom Objekt; wenn irgend wo, so müssen wir in dem Denken auch die Quelle der Voraussetzungen zur Bestimmung des „ganz Anderen" suchen. Es ist also nicht die Frage nach dem „Denken"; denn das ist noch nicht ausgeschöpft, wie der Gedanke der Grenze beweist; sondern nach den Arten, Mitteln, Methoden allein, durch die es jene gesuchten Voraussetzungen legen könne, darf die Untersuchung steuern.

Diese Mittel, durch die das „Andere" zur Bestimmung gelangen soll, kennen wir: es sind die Ideen. Wir haben gesehen, wie sie sich für die Erfahrung selbst fruchtbar erwiesen; indem sie als Grenze deren Besitz sicherten. Wir wollen nun aber wissen, für welches „Andere" die Vernunft diesen leeren Platz braucht, wir wollen die methodischen Mittel kennen lernen, durch die sie ihn auszufüllen trachtet, und wie es ihr damit gelinge.

Das Denken war characterisiert als „Spontaneität", und diese Thätigkeit wurde genauer bestimmt durch den Begriff der Einheit. Sofern die Ideen Erzeugnis des Denkens sein sollen, müssen sie Arten der Einheitbildung sein. Sofern sie aber eine neue Aufgabe haben, nämlich das „Andere", welches nicht ein Gegenstand der Kategorien sein soll, so muss die Art der Einheitbildung von der der Kategorie unterschieden sein. „Vernunfteinheit ist also nicht Einheit einer möglichen Erfahrung, sondern von dieser als der Verstandeseinheit wesentlich verschieden" (270).

Das „Unbedingte".

Die neue Aufgabe, welche dem Denken gestellt wird, „ist das Unbedingte". Das ist das Denkmotiv, welches über

alle Erfahrung hinausdrängt, „weil keine Erfahrung unbedingt ist“ (283), und also eine neue Art der Einheitbildung erfordert; denn die Kategorien mit ihrer synthetischen Einheit sind dazu unbrauchbar. Dieses Unbedingte wird nun gesucht in der „absoluten Totalität der Bedingungen“, wodurch die synthetische Einheit zur systematischen Einheit hinausgeführt und die Kategorie gleichsam zur Idee „erweitert“ wird. „So kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, sofern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden“ (280). „So sieht man wohl, der eigentümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt (im logischen Gebrauche) sei: zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird“ (270). „Nun geht der transscendentale Vernunftbegriff jederzeit nur auf die absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen und endigt niemals, als bei dem schlechthin, d. h. in jeder Beziehung Unbedingten“ (282, 289, 346). „Sie [sc. Ideen] enthalten eine gewisse Vollständigkeit, zu welcher keine mögliche empirische Kenntnis gelangt und die Vernunft hat dabei nur eine systematische Einheit im Sinne, welcher sie die empirische Einheit zu nähern sucht, ohne sie jemals völlig zu erreichen“ (452, 507, 528, 605).

Die Idee als „Aufgabe“.

Diese Scheidung der neuen Aufgabe als der des „Unbedingten“ von der Aufgabe der Erkenntnis vom Objekt hat aber eine weitere Unterscheidung zur Folge. Die Aufgabe der Erkenntnis vom Objekt findet ihre Lösung in der Bestimmung des Gegenstandes kraft ihrer Methode, womit er zum Objekt der Erkenntnis wird. Der neuen Aufgabe aber fehlt diese Beziehung auf die notwendige Einheit des Gegenstandes. Die Lösung, welche sie durch ihre Methode etwa erreichen kann, bleibt immer selbst wieder nur „bedingt“, mit dem „natürlichen Hang“ zum Unbedingten, ist also selbst nicht Lösung, sondern nur „Aufgabe“, die wiederum eine Lösung fordert. Es ist also dieser Aufgabe, welche das Unbedingte stellt, gleichsam methodisch eingeboren, dass sie

immer nur „Aufgabe“ bleiben kann. Glaubt die „ignava ratio“ in einem Objekte einenen Ruhepunkt zu finden, so entspringt aus diesem „Missbrauch“ der Idee die „Dialektik derselben“ (520). Dann wird also „ihre Bedeutung verkannt“ (502), wenn man sie „für die Behauptung oder auch nur die Voraussetzung einer wirklichen Sache“ (529) hält und muss deshalb durch die „berichtigte Bedeutung“ (412) ersetzt werden Diesen Gegensatz drückt er aus durch „gegeben“ und „aufgegeben“. „Da durch den kosmologischen Grundsatz der Totalität kein Maximum der Reihe von Bedingungen in einer Sinnenwelt, als einem Dinge an sich selbst, gegeben wird, sondern bloss im Regressus derselben aufgegeben werden kann, so behält der gedachte Grundsatz der reinen Vernunft, in seiner dergestalt berichtigten Bedeutung, annoch seine gute Gültigkeit, zwar nicht als Axiom, die Totalität im Objekt als wirklich zu denken, sondern als ein Problem“ (412).

Der „regulative“ Gebrauch der Ideen und die „systematische Einheit“.

Diesen Gegensatz bezeichnet Kant auch durch die Unterscheidung von constitutiven und regulativen Principien; und damit kommen wir nun zu dem ersten Einwand: dass doch synthetische Urteile a priori nur methodische Mittel für die Begründung der Erfahrung, über alle Erfahrung hinaus aber gar nicht möglich seien, weil ihnen da die notwendige Bedingung der Anschauung nicht gewährleistet wäre. Dieses Problem wird hier in der That getroffen, sofern er Principien „synthetische Erkenntnisse aus Begriffen“ nennt (266).

Wie kommen wir zu dem „Princip“, und wie kommt das Princip dazu als „synthetische Erkenntnis aus Begriffen“ bezeichnet zu werden?

Die besondere Aufgabe der Vernunft sahen wir bezeichnet durch das „Unbedingte“; sofern dieses das Thema der Ideen ist, stellen sie sich dar als „systematische Einheit“; sofern aber diese systematische Einheit gesucht wird in der absoluten Totalität der Synthesis der Bedingungen, d. h. als Voll-

ständigkeit der Synthesis, so ist sie selbst eine Art synthetischer Einheit; sie unterscheiden sich aber sofort von der synthetischen Einheit der Kategorie durch das „Unbedingte". „Nun haben es alle reinen Begriffe überhaupt mit der synthetischen Einheit der Vorstellungen, Begriffe der reinen Vernunft (transscendentale Ideen) mit der unbedingten synthetischen Einheit aller Bedingungen überhaupt zu thun" (288). Diese „unbedingte synthetische Einheit" nicht des Mannichfaltigen der Anschauung, sondern der Verstandesbegriffe (288/89) ist es eigentlich, was Kant „Princip" nennt. „Auf solche Weise dienen die transscendentalen Ideen nur zum Aufsteigen in der Reihe der Bedingungen bis zum Unbedingten, d. i. zu den Principien" (289). Diese suchen wir, wenn wir die systematische Einheit suchen, wie die systematische Einheit nur die ist, welche aus einem Princip fliesst. „Uebersehen wir unsere Verstandeserkenntnisse in ihrem ganzen Umfange, so finden wir, dass dasjenige, was Vernunft ganz eigentümlich darüber verfügt und zu stande zu bringen sucht, das Systematische der Erkenntnis sei, d. i. der Zusammenhang derselben aus einem Princip" (504).

Die Antwort auf unsren Einwurf giebt also diese Unterscheidung constitutiver Principien von den regulativen. Die synthetischen Sätze a priori, welche die Erkenntnis vom Objekt begründen, sind constitutiv, sofern durch sie der Gegenstand bestimmt und in dieser Bestimmung als Objekt der Erkenntnis erzeugt wird. Die Ideen aber sind nicht constitutiv, sofern eben durch ihre Art von Bestimmung das Objekt nicht „gegeben" wird. „Der Grundsatz der Vernunft also ist eigentlich nur eine Regel" (413); und auch hier zeigt sich, wie bei dem Begriff der Grenze, dass, obwohl die Idee das „Andere" bereiten soll, sie sich auch für die Erfahrung fruchtbar erweist als ein „Grundsatz der grösstmöglichen Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung" (414). „Daher nenne ich es ein regulatives Princip der Vernunft, da hingegen der Grundsatz der absoluten Totalität der Reihe der Bedingungen, als im Objekte (den Erscheinungen) an sich selbst gegeben, ein constitutives kosmologisches Princip sein würde, dessen Nichtigkeit ich eben durch diese Unterscheidung

habe anzeigen . . . . wollen“ (413). Diese „Nichtigkeit“ als konstitutives, und Fruchtbarkeit als regulatives Princip wird auch bezeichnet durch den Ausdruck „Ziel“ (503, 508), wodurch der Verstand „in die Richtung“ gebracht wird (281), „darin sein Gebrauch, indem er aufs Aeusserste erweitert, zugleich mit sich selbst durchgehend einstimmig gemacht wird“ (281, 283, 618). „Ich behaupte demnach: die transscendentalen Ideen sind niemals von constitutivem Gebrauche, so, dass dadurch Bedriffe gewisser Gegenstände gegeben würden, und in dem Falle, dass man sie so versteht, so sind es bloss vernünftelnde (dialektische) Begriffe. Dagegen haben sie einen vortrefflichen und unentbehrlich notwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einem Punkte zusammenlaufen, der, ob er zwar nur eine Idee (focus imaginarius) d. i. ein Punkt, aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er ganz ausserhalb der Grenzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die grösste Einheit neben der grössten Ausbreitung zu verschaffen. Nun entspringt uns zwar hieraus die Täuschung, als wenn diese Richtungslinien von einem Gegenstande selbst, der ausser dem Felde empirischmöglicher Erkenntnis läge, ausgeschossen wären (so wie die Objekte hinter der Spiegelfläche gesehen werden), allein diese Illusion (welche man doch hindern kann, dass sie nicht betrügt) ist gleichwohl unentbehrlich notwendig, wenn wir ausser den Gegenständen, die uns vor Augen sind, auch diejenigen zugleich sehen wollen, die weit davon uns im Rücken liegen, d. i. wenn wir, in unserem Falle, den Verstand über jede gegebne Erfahrung (den Teil der gesamten möglichen Erfahrung) hinaus, mithin auch zur grösstmöglichen und äussersten Erweiterung abrichten wollen“ (503/4).

So bezeichnet er endlich die Idee auch als „Gesichtspunkt“ (529, 19, 24, 46, 432, 535, 617).

Einwurf gegen den regulativen Gebrauch der Idee.

Indem aber Kant so die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori aus blossen Begriffen durch die Unterscheidung von constitutiven und regulativen Principien zu beantworten sucht, indem er die Bedeutung der Ideen als regulative Principien, welche ihre ganze Kraft erst in dem „ganz Anderen" entfalten sollen, auch für die Erfahrung andeutet, so stösst er auf einen Einwurf, der die ganze Ideenlehre, noch ehe sie sich entfaltet hat, in Frage stellt. Er steht etwa so: Wir wollen euch zugeben, würde der Einwand sagen, dass die Ideen eine Bedeutung haben, aber — als ganz etwas Anderes, worauf ihr ja selbst den Nachdruck legt, und womit ihr uns immer kommt, wenn wir euch eure Ideen streitig machen. Aber seid nur consequent. Wie könnt ihr es denn wagen, diese Hirngespinnste als „Gesichtspunkte", als „Ziel" und „Aufgabe" aufzustellen? Denn wir sehen nicht ein, wie die Idee regulieren könne, wenn sie „ganz etwas Anderes", also ein Fremdes ist. Wir sehen sehr wohl, und ihr stellt es ja auch gar nicht in Abrede, worauf ihr hinaus wollt. Habt ihr doch selbst die Freiheit eine Idee genannt. Nachdem ihr uns also vorgeblich die Causalität als Gesetz für die Ersscheinungswelt zugegeben habt, wollt ihr jetzt wohl durch das Hinterpförtchen des „regulativen Gebrauchs" die Freiheit, die wir als Ding an sich, als Idee, aber jedenfalls nur „als ganz Anderes" zugaben, nun auch wieder in die Erfahrungswelt hineinlassen. Gebt also immerhin euren Ideen schöne und grosse Namen, aber bleibt uns hier in der Erfahrungswelt damit vom Leibe; denn wir wissen schon, was für Spuck damit wiederkommen wird. Wir sind causal bedingt, das habt ihr selbst behauptet; uns unter dem „Gesichtspunkt" der Freiheit zu betrachten, wäre also unsrer Natur zuwider und könnte also nur Hirngespinnste und moralische Krämpfe heraufrufen.

Der Einwurf kommt aber auf nicht anderes hinaus als darauf, dass man die „subjektive" Bedeutung und Gültigkeit der Ideen wohl zugeben würde, aber die Beziehung auf das Objekt, d. h. ihre „transscendentale" Bedeutung bestreitet; und

die Schwierigkeit liegt darin, zu zeigen, wie die Idee denn regulative Bedeutung haben könne, ohne doch zugleich constitutiv zu sein. „Wenn ich nun von einem solchen empirischen Gebrauch derselben [sc. Ideen], als constitutiver Grundsätze abgehe, wie will ich ihnen dennoch einen regulativen Gebrauch und mit demselben einige objektive Giltigkeit sichern, und was kann derselbe für Bedeutung haben?“ (517). „Mit welcher Befugnis kann die Vernunft im logischen Gebrauch verlangen, die Mannichfaltigkeit der Kräfte, welche uns die Natur zu erkennen giebt, als eine bloss versteckte Einheit zu behandeln, und sie aus irgend einer Grundkraft, so viel an ihr ist, abzuleiten, wenn es ihr frei stände zuzugeben, dass es eben sowohl möglich sei, alle Kräfte wären ungleichartig und die systematische Einheit ihrer Ableitung der Natur nicht gemäss? denn alsdann würde sie gerade wider ihre Bestimmung verfahren, indem sie sich eine Idee zum Ziele setzte, die der Natureinrichtung ganz widerspräche“ (508). „Man siehet aber hieraus nur: dass die systematische oder Vernunfteinheit der mannichfaltigen Verstandeserkenntnis ein logisches Princip sei . . . . . . Ob aber die Beschaffenheit der Gegenstände, oder die Natur des Verstandes, der sie als solche erkennt, an sich zur systematischen Einheit bestimmt sei, und man diese a priori, auch ohne Rücksicht auf ein solches Interesse der Vernunft gewissermassen postulieren . . . . könne: . . . . das würde ein transscendentaler Grundsatz der Vernunft sein, welcher die systematische Einheit nicht bloss subjektiv = und logisch als **Methode,** sondern objektiv notwendig machen würde“ (506).

Die Begründung der Möglichkeit des regulativen Gebrauchs der Idee.

Um die Bedeutung des regulativen Gebrauchs der Ideen einzusehen und begründen zu können, muss man das Neue, was die Idee leisten soll, abwägen, und damit ihre Unterscheidung von der Kategorie. Denn dass sie „ganz etwas Anderes“ begründen solle, ist doch nur ein negatives Kampfwort. Diese Unterscheidung kann aber nur eine Scheidung

der Methoden sein, und diese wiederum nur aus einer Unterscheidung der Sache, des Gegenstandes, also des Problems entspringen. Hier soll sie gegeben werden, sofern sie die spekulativen Ideen betrifft, in der Erwartung, dass diese vielleicht den „Uebergang“ (284) von der mathematischen Naturwissenschaft zur Ethik ermöglichen werden. Diese Unterscheidung der Aufgabe formuliert er in dem „Anhang“ so: „Wenn die Vernunft ein Vermögen ist, das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten, so ist entweder das Allgemeine schon an sich gewiss und gegeben, und alsdann erfordert es nur Urteilskraft zur Subsumtion, und das Besondere wird dadurch notwendig bestimmt. Dieses will ich den apodiktischen Gebrauch der Vernunft nennen. Oder das Allgemeine wird nur problematisch angenommen nnd ist eine blosse Idee, das Besondere ist gewiss, aber die Allgemeinheit der Regel zu dieser Folge ist noch ein Problem“. Wir wollen jetzt alle Fragen, die sich in uns gegen diesen Satz richten, kein Gehör geben und hieraus nur den Gegensatz der Aufgabe entnehmen: die Kategorie stellt die allgemeine Gesetzesgrundlage dar, und unter diesem Gesichtspunkt erscheint das Einzelne, das Besondere nur als Repräsentant des allgemeinen Gesetzes. Hier aber führt uns der Weg der Methode von dem Einzelnen, welches „gewiss“ ist, zu der „Allgemeinheit der Regel“, welche das Problem ist. Es handelt sich also jetzt um die empirische Wissenschaft, deren Methoden und Voraussetzungen. Als solche werden die Ideen geltend gemacht.

Hier sieht sich nun der Transscendentalphilosoph in eine missliche Lage versetzt. Indem er das Objekt als das Thema seines Denkens, „Beziehung auf einen Gegenstand, d. i. objektive Realität“ (122) zum letzten Ziel seiner Untersuchung machte [1]), so war er davon ausgegangen, von den sogenannten

1) Vgl. Erdm., Refl. II 231: „Ich beschäftige mich nicht mit der Evolution der Begriffe wie Tetens .... nicht mit der Analysis wie Lambert, sondern bloss mit der objektiven Giltigkeit derselben. Ich stehe in keiner Mitbewerbung mit diesen Männern“. vgl. 230: „Tetens untersuchte die Begriffe der reinen Vernunft bloss subjektiv (menschliche Natur); ich objektiv. Jene Analysis ist empirisch, diese transscendental.“

Gegenständen zu abstrahieren, um desto sichrer den methodischen Weg ihrer Bestimmung zu gehen. So wurden die Gegenstände zu Erscheinungen, und, um diese von dem Scheine zu unterscheiden, begründet in der „formalen Einheit des Bewusstseins“ (119). Und nur so konnte die Einheit des Gegenstandes in der Einheit der Apperception und diese in der Einheit der Grundsätze gefunden werden. So lehrten die Grundsätze der Quantität und Qualität, „welche ich die mathematischen nannte“ (172), „wie sie [sc. Erscheinungen] sowohl ihrer Anschauung, als dem Realen ihrer Wahrnehmung nach, nach Regeln einer mathematischen Synthesis erzeugt werden können“ (172); dann erst wurden sie als Gegenstände der Physik erzeugt durch die Analogien der Erfahrung. Und es war dabei wohl unterschieden worden, dass nicht das Objekt die „Ordnung“, sondern durch die Ordnung das Objekt bestimmt d. h. erzeugt wird „Ist aber diese Synthesis eine Synthesis der Apprehension (des Mannichfaltigen einer gegebnen Erscheinung), so ist die Ordnung im Objekt bestimmt, oder, genauer zu reden, es ist darin eine Ordnung der successiven Synthesis, die ein Objekt bestimmt“ (189/90). Dort war das Problem die Natur als Inbegriff der Gesetze[1]), die „Erfahrung“, sofern sie „nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich ist“ (170, vgl. Prol. 85, 91); jetzt hingegen ist die Natur in ihrer empirischen Realität und Mannichfaltigkeit in Frage; nicht die Möglickeit der a priorischen Erkenntnis, sondern die Möglichkeit der a posteriorischen, der empirischen Wissenschaft. Und hier drängen sich jetzt die „Gegenstände“, das „Besondere“, das „gewiss“ ist, wieder vor.

Aber auch die synthetischen Sätze a priori bezogen sich auf die empirische Erkenntnis. Und wenn die Steine nicht wären, welche den Begriff der Gleichheit repräsentieren, die Planeten, welche dem Causalgesetz unterworfen und nach dem Gesetz der Wechselwirkung zum System verbunden sind, welchen

1) Vgl. 537: „Wenn wir diese (sc. Vollkommenheit] nicht in dem Wesen der Dinge, welche den ganzen Gegenstand der Erfahrung, d. i. aller unsrer objektivgiltigen Erkenntnis ausmachen, mithin in allgemeinen und notwendigen Naturgesetzen finden . . . .“

Sinn hätten diese? Das Problem muss also genauer bestimmt werden: Während es sich bei dem Causalgesetz, der Wechselwirkung, und so bei den andern, um das Empirische nur insofern handelte, als es der Gesetzmässigkeit unterworfen, subsumiert werden konnte, dieses Naturgesetz in concreto darstellte, handelt es sich jetzt um die empirische Wissenschaft als empirische. D. h. Dort stand die Erzeugung der allgemeinen Gesetze als Principien der Deduktion, hier aber die Induction und deren Voraussetzung in Frage.

Kant führt seinen Gedanken des regulativen Gebrauchs der Ideen in Form eines Kampfes mit zwei Fronten durch.

Einerseits bietet sich hier die Methode des Sensualismus verlockend an. Der ging ja von der scheinbar selbstverständlichen Annahme aus: die Dinge sind gegeben; so allein konnt er in one word antworten: from experience. In der mathematischen Naturwissenschaft zeigte sich seine Methode unbrauchbar; aber hier, wo das „Besondere" „gewiss" ist, scheint es sich um sein eigenstes Gebiet zu handeln. Denn auf welche Weise sollten wir mit diesem Besonderen Bekanntschaft machen, wenn nicht durch die Empfindung, die Eindrücke?

Dem gegenüber ist zunächst hervorzuheben: Dass es sich auch hier nicht um das Einzelne, das „gewiss" ist, handelt, sondern um „die Allgemeinheit der Regel", und um die Correlation des Einzelnen und der Regel, der Ordnung. „Er (Locke) nahm die Eindrücke für die principia essendi", sagt Kant einmal (Erdm., Refl. II, 224) gleichsam tadelnd, den Grundfehler des Sensualismus damit bezeichnend. Auch hier stehen nicht die Dinge, sondern die Principien in Frage, die Voraussetzungen für die Induction, deren sich der Sensualist bedient, ohne Rechtfertigung und ohne Einsicht in ihre Tragweite.

Als solche Voraussetzungen für die Iuduction spricht Kant die drei Principien der „Gleichartigkeit des Mannichfaltigen unter höheren Gattungen", „der Varietät des Gleichartigen unter niederen Arten", und der „Affinität aller Begriffe" an (522). „Wir können sie die Principien der Homogenität, der Specification und der Continuität der Formen nennen" (ibi).

Der Einwand gegen die regulative Bedeutung der Ideen würde also jetzt so stehen: Mit welchem Rechte dürfen wir in der Natur die Einteilung in „Gattungen“ und „Arten“ vornehmen?

Und damit stossen wir auf den zweiten Gegensatz, die Lehre des Nominalismus, auf den sich Kant hier ausdrücklich bezieht durch den Satz des Occam: entia praeter necessitatem non esse multiplicanda“ (509).

Wir wollen damit beginnen, dass wir in Kürze seine Gründe für die Ablehnung des Sensualismus darlegen, d. h. der These, dass die Eindrücke die „principia essendi“ seien.

1) „Dergleichen Vernunftbegriffe werden nicht aus der Natur geschöpft, vielmehr befragen wir die Natur nach diesen Ideen und halten unsere Erkenntnis für mangelhaft, so lange sie denselben nicht adaequat ist“ (504). Die Ideen, deren eigentümliche Aufgabe das „Systematische der Erkenntniss . . . d. i. der Zusammenhang derselben aus einem Princip“ ist (ibi), sind also Maass und Muster für die Verbindung. Die Dinge aber geben Ordnung und Zusammenhang ebenso wenig, wie sie Verbindung überhaupt geben.

2) Damit hängt das zweite Argument zusammen: „Das Gesetz der Vernunft sie [sc. Einheit nach Principien] zu suchen ist notwendig“ (508). „. . . die systematische und zweckmässige Ordnung des Weltbaus, welche wir, wenn wir die Natur studiren, voraussetzen müssen“ (539) „. . . systematische Einheit, Ordnung und Zweckmässigkeit der Welteinrichtung . . ., welche sich die Vernunft zum regulativen Princip ihrer Naturforschung machen muss“ (ibi). „Auch kann man nicht sagen: sie habe zuvor von der zufälligen Beschaffenheit der Natur diese Einheit nach Principien abgenommen. Denn das Gesetz der Vernunft, sie zu suchen, ist notwendig . . . “ (508). Und diese Notwendigkeit gründet sich nicht etwa bloss darauf, dass die Forschung beim Aufsuchen von Gesetzlichkeiten in der Natur von diesem Gesichtspunkt geleitet wird (wie er es bei der Gravitation zu zeigen versucht 515 16),[1]) sondern das Argu-

1) Vgl. damit auch: Apelt, die Epochen der Geschichte der Menschheit. S. 239 u. 256.



ment liegt wesentlich darin: ohne Voraussetzung dieser Principien könnte „kein Begriff von Gattung oder irgend ein Begriff, ja sogar kein Verstand stattfinden" (510, vgl. 508), oder, wie es einige Zeilen weiter genauer heisst: „keine empirischen Begriffe, mithin keine Erfahrung" [„darunter ich hier nur Gegenstände, die uns gegeben werden, verstehe" (ibi)].

3) Das entscheidende Argument aber ist: wenn wir diese Gleichartigkeit, Verschiedenheit und Continuität des Uebergangs, deren wir notwendig bedürfen, als „den Objekten selbst anhängend" (508) annähmen, sodass wir sie der Natur ablernen könnten, so entspränge ein Widerstreit eben dieser Principien. „Die Vernunft zeigt hier ein doppeltes einander widerstreitendes Interesse, einerseits das Interesse des Umfangs (der Allgemeinheit) in Ansehung der Gattungen, andrerseits des Inhalts (der Bestimmtheit), in Absicht auf die Mannichfaltigkeit der Arten" (510).

Wenn also „objektive Gültigkeit" der Ideen bedeuten sollte, dass sie von der „Beschaffenheit der Gegenstände, oder der Natur des Verstandes, der sie als solche erkennt, an sich" bestimmt seien (506), dass sie „als den Objekten selbst anhängend" angenommen werden, so ist die Idee nicht objektiv-gültig. In dieser negativen, gegen den Sensualismus gerichteten Tendenz, wird die Idee „subjektiv" genannt, eine „Maxime". „Ich nenne alle subjektiven Grundsätze, die nicht von der Beschaffenheit der Objekte . . . . hergenommen sind, Maximen der Vernunft" (518).

So sehr die Idee aber bloss „subjektiv" gültig sein soll, soll sie doch als „Grundsatz" sich bewähren. Dies führt auf den anderen Satz der Gegensetzung, in dem die Idee sich entwickelt, nämlich den Nominalismus. Wie gegen den Sensualismus die Subjektivität, so wird gegen den Nominalismus die Objektivität der Idee hervorgehoben. „Man möchte vielleicht glauben, dieses sei ein bloss ökonomischer Handgriff der Vernunft, um sich so viel als möglich Mühe zu ersparen . . . Allein eine solche selbssüchtige Absicht ist sehr leicht von der Idee zu unterscheiden, nach welcher Jedermann voraussetzt: diese Vernunfteinheit sei der

Natur selbst angemessen . . ." (509); sodass also „die Ersparung der Prinzipien nicht bloss ein ökonomischer Grundsatz der Vernunft, sondern inneres Gesetz der Natur wird." (507). „Wir finden diese transscendentale Voraussetzung auch auf eine bewunderungswürdige Weise in den Grundsätzen der Philosophen versteckt, wiewohl sie solche darin nicht immer erkannt oder sich selbst gestanden haben" (508). „(entia praeter necessitatem non esse multiplicanda). Dadurch wird gesagt: dass die Natur der Dinge selbst zur Vernunfteinheit Stoff darbiete" (509). In demselben Satze also, mit dem Occam seinen Nominalismus begründete, findet Kant das Zugeständnis der objektiven Gültigkeit der Idee „auf eine bewunderungswürdige Weise . . . . versteckt."

Indem wir aber so gegen den Sensualismus die „subjektive", gegen den Nominalismus die „objektive" Bedeutung der Idee kehren und uns zugestehen lassen, müssen wir zugleich das Unhaltbare dieses Gegensatzes erkennen. Die Disjunktion „bloss subjektiv = und logisch als Methode" oder „objektiv = notwendig" (506) ist falsch. Denn die Antwort müsste sein: weder subjektiv noch objektiv; oder: sowohl subjektiv als auch objektiv. Die Verwerfung dieses Gegensatzes ist der erste Schritt zum Nachweis der „Befugnis" der Idee.

Hiermit ergiebt sich nun aber zugleich, dass der Einwurf nicht die Sache traf, um sie zu vertiefen, sondern dass er vielmehr ganz von dem Problem ablenkt. Denn die Notwendigkeit die Idee als Princip der systematischen Verknüpfung der Natur vorauszusetzen, hat sich schon gezeigt, dadurch, dass sie sich erwies als Bedingung und Voraussetzung für die Begriffsbildung. Es geht also hier wie bei der Kategorie: es ist gar nicht die Frage, ob A die Ursache von B sei, d. h. in notwendiger Verknüpfung mit dem ganz Anderen stehen könne. Sondern es ist ganz notwendig, dass wir den Begriff der Ursache voraussetzen, und es ist vielmehr die Frage: wie müssen wir unsre Voraussetzungen wählen, damit wir diese notwendige Verknüpfung von A und B einsehen; und Hume, der sie nicht einsehen

kann, leistet eben nicht, was er als rechtschaffener Philosoph leisten muss; und weit entfernt, dass er die Kausalforschung aufgehoben hätte, erklärt er damit vielmehr den Bankerott seiner Philosophie.

Vielmehr müssen wir auch hier von der Frage ausgehen: welche Art objektiver Gültigkeit kann hier gefunden werden, d. h. welche Art von Objekt ist hier das Problem?

Kant fügt den Principien der Gleichartigkeit und der Varietät noch das „Gesetz der Affinität der Begriffe" (512) hinzu, wie wir schon gesehen haben, „um die systematische Einheit zu vollenden" (ibi). In der That ist dieses Princip der Affinität oder „der Continuität der Formen" (ibi) das centrale, auf welches sich die beiden anderen gründen. An ihm aber zeigt sich am schneidensten, was von der Idee überhaupt gilt; dass sie ein notwendiger Vernunftbegriff ist, dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann" (283). Die Continuität der Formen ist von dem Grundsatz dadurch unterschieden, dass „wir von diesem Gesetz gar keinen bestimmten empirischen Gebrauch machen können, indem dadurch nicht das geringste Merkmal der Affinität angezeigt wird, nach welchem und wie weit wir die Gradfolge ihrer Verschiedenheit zu suchen, sondern nichts weiter, als eine allgemeine Anzeige, dass wir sie zu suchen haben" (515). Die Idee kann also kein „Gesetz" darstellen, unter das subsumiert werden könnte, sie kann das Ding nicht als Fall des Gesetzes bestimmen. Es ist aber die Unbestimmtheit des Grades, wie weit die Einteilung einerseits und die Zusammenfassung andrerseits möglich sei, die hinreichende Voraussetzung der Klassifikation, nicht „die wahre Unendlichkeit der Zwischenglieder" (515), die unmöglich wäre, „weil die Species in der Natur wirklich abgeteilt sind und daher ein quantum discretum ausmachen müssen" (ibi).

Dieses ist nun aber nichts anderes als die Forderung der Relativität der Begriffe der Gattung und der Art,[1]) woraus die Ablehnung der Constanz der Art erfolgt.

1) Vgl. 511 „so verlangt die Vernunft in ihrer ganzen Erweiterung, dass keine Art als die unterste an sich selbst an-

Aus dem Princip der Continuität als der Voraussetzung der Unbestimmtheit der Zahl der Zwischenglieder ergiebt sich damit das Princip der Entwicklung als Vorraussetzung der Systematik[1]) und damit der Bildung empirischer Begriffe. Damit ist das „durch Bonnet trefflich aufgestutzte Gesetz der continuirlichen Stufenleiter der Geschöpfe (519) berichtigt"; als ein Wegweiser zur systematischen Einheit, nicht als ein objektiver Grundsatz erweist es sich, als „Methode . . . Ordnung in der Natur aufzusuchen" (520), „doch ohne etwas zu bestimmen, sondern ihr nur zur systematischen Einheit den Weg vorzuzeichnen" (ibi).

Von hier aus erledigen sich nun auch die Einwürfe, die in diesen Tagen von Hans Driesch gegen das Entwicklungsprincip gemacht worden sind. Damit hat Driesch ganz Recht, dass auf diesem Wege kein Gesetz, keine „kausale Aufhellung",[2]) „eine Vereinfachung im Princip, nicht im Einzelnen gefunden werden kann. Er hat ganz Recht, alle auf den Darwinismus basierten „Einzelschlussfolgerungen" abzulehnen.[3]) Wir stimmen ihm völlig bei, wenn er die Ideen Platons verwahrt gegen eine Ableitung aus Einzelaussagen[4]), und gegen „räumlich-zeitliche Coincidenzen oder Successionen" den Kant'schen Begriff der Kausalität durch „diesen Zusatz-Begriff der Notwendigkeit"[5]) abgrenzt. Es ist

gesehen werde, weil, da sie doch immer ein Begriff ist, der nur das, was verschiedenen Dingen gemein ist, in sich enthält, dieser nicht durchgängig bestimmt, mithin auch nicht zunächst auf ein Individuum bezogen sein könne, folglich jederzeit andere Begriffe, d. i. Unterarten unter sich enthalten müsse."

1) Vgl. Erdm., Refl. II. 1743: „Es kann dieser Zusammenhang auch wenigstens als ein Gesetz des Verstandes aus der jederzeit versuchten Klasseneinteilung eingesehen werden, denn da setzt man voraus, dass alle Dinge als Variationen eines Grundwesens angesehen werden können. . . . Als wenn aus der groben Materie allmählich Pflanzen, aus diesen Tiere und endlich daraus der Mensch entsprungen sei, mit allmählichem Uebergange . . . ."

2) H. Driesch, Von der Methode der Morphologie. Leipzig 1889. S. 36. vgl. Zeitschr. wiss. Zool., LV., p. 46 ff.

3) Merkel-Bonnet, Ergeb. d. Anat. und Entw. Gesch. VIII S. 713.

4) Method. d. Morph. S. 38.

5) Ibi 44.

hier der Ort nicht in breiter Ausführung anerkennend von seinen kritischen Bestrebungen zu reden. Seine Ausführungen gehen weniger gegen die Kant'sche Idee, als vielmehr in Richtung des Kant'schen Gedankens gegen eine unkritische Ueberschätzung des Entwicklungsbegriffs als Methodenbegriff. Aber es scheint mir doch zu wenig gesagt, wenn er zu dem Satze fortschreitet, dass die Entwicklungsgeschichte „im günstigsten Fall brauchbare Vorarbeit" liefern könne,[1]) „indem die vergleichenden Forscher durch sorgfältige Beschreibung gegebener Objekte das Material liefern", und andrerseits „bisweilen anzeigen, wo ein Problem vorliegt, das experimentell behandelt werden könnte[2]); welchen „zwei Zugeständnissen" er „gleich wieder Einschränkungen" beifügt.[3]) Er sieht sehr wohl, dass ihr Ziel Klassifikation ist[4]); aber es scheint mir notwendig anzuerkennen, dass die Klassifikation notwendige Methode der beschreibenden Naturwissenschaft und dass das Entwicklungsprincip notwendige Voraussetzung für die Klassifikation ist. Freilich kann hier kein Naturgesetz entspringen. Aber dies ist auch nicht ihr Problem. Die Entwicklungsmechanik, oder, mit Driesch, die Entwicklungs-Physiologie [5]), welche das Naturgesetz in der Biologie sich zum Problem macht, ist dadurch radikal von aller Entwicklungsgeschichte unterschieden, ohne ihrer aber entraten zu können.

„Zweckmässigkeit" als die Gesetzlichkeit des Individuums und der „Uebergang".

Und hiermit kommen wir zu dem unterscheidenden Terminus: die Aufgabe der Entwicklungsgeschichte ist das Individuum. Auch das Individuum ist nicht gegeben, sondern muss erzeugt werden durch die Ordnung des Systems,

1) Ibi 41.
2) Ibi 47.
3) Ibi 47.
4) Merkel-Bonnet, Ergebnisse S. 713. „Vergleichung, deren Ziel zur Zeit nur Klassifikation sein kann". vgl. Meth. d. Morphol. S. 45. „die nicht analytisch-experimentellen sogenannten Methoden können nur klassifizieren".
5) Ergeb. S. 712.

wodurch erst bestimmt wird, was als Individuum anzusehen sei, wie sich aus dem Gedanken der Relativität der Begriffe ergiebt. Die Gesetzlichkeit des Individuums aber wird bezeichnet durch den Terminus „Zweckmässigkeit“. Dadurch wird, wie mir scheint, das Unterscheidende der Idee von der Kategorie methodisch zusammenfassend bezeichnet. Kant nennt „zweckmässige Einheit der Dinge“ die „höchste formale Einheit, welche allein auf Vernunftbegriffen beruht“ (532), und fragt „was können wir für einen Gebrauch von unserem Verstande machen, selbst in Ansehung der Erfahrung, wenn wir uns nicht Zwecke vorsetzen?“ (618). Zweck ist also diese besondere Art der Beziehung auf einen Gegenstand, nicht als einen daseienden, sondern als einen zu verwirklichenden; er leitet den „Gebrauch des Verstandes“, das Ansetzen der Methoden, durch die allein die Bestimmung erfolgen kann. Dieser Gedanke scheint mir an zwei Stellen der Kritik besonders schön ausgesprochen: „alsdann legen wir eine Zweckmässigkeit nach allgemeinen Gesetzen der Natur zum Grunde, von denen keine besondere Einrichtung ausgenommen, sondern nur mehr oder weniger kenntlich ausgezeichnet worden, und haben ein regulatives Princip der systematischen Einheit einer teleologischen Verknüpfung, die wir aber nicht zum Voraus **bestimmen,** sondern nur in Erwartung derselben die physisch-mechanische Verknüpfung nach allgemeinen Gesetzen verfolgen dürfen“ (535). Und in dem zusammenfassenden Schluss der Elementarlehre: „so überzeugt doch eine vollendete Kritik, dass alle Vernunft im spekulativen Gebrauch mit diesen Elementen niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinauskommen könne, und dass die eigentliche Bestimmung dieses obersten Erkenntnisvermögens sei, sich aller Methoden und der Grundsätze derselben nur zu bedienen, um der Natur nach allen möglichen Principien der Einheit, worunter die der Zwecke die vornehmste ist, bis in ihr Innerstes nachzugehen . . . .“ (542). In dieser Richtung vertieft sich jetzt die Bedeutung des „Ziels“ und es verliert den Schein des Fremden: Es ist die Voraussetzung für alles Suchen und damit für das

Ansetzen der Grundsätze. So löst sich endlich aller Widerstreit des Interesses der Vernunft auf in eine „Verschiedenheit und wechselseitige Einschränkung der Methoden, diesem Interesse ein Genüge zu thun" (518). Und Kant durfte also wohl sagen: „Auf solche Weise giebt es eigentlich gar keine Antithetik der reinen Vernunft" (568).

So erweisen sich die Ideen, welche zunächst alle Erfahrung zu überfliegen schienen, als „transscendentale", sie weisen zurück auf die „Erfahrung" (610), die „doch die Merkzeichen ihres Ganges enthalten muss" (534), auf „ihr [sc. der Vernunft] eigentümliches Feld, die Natur" (542, 589].

Hier nun finden wir auch den „Uebergang" zu der Ethik und damit zu dem eigentlichen Gebiet der Idee. Die Idee, die „nur eine Idee" ist, sofern „dadurch kein Objekt bestimmt werden kann" (284), ist „deshalb doch keineswegs für überflüssig und nichtig anzusehen" (ibi); denn sie erwies sich uns ja als regulatives Princip; „zu geschweigen: dass sie vielleicht von den Naturbegriffen zu den praktischen einen Uebergang möglich machen und den moralischen Ideen selbst auf solche Art Haltung und Zusammenhang mit den spekulativen Erkenntnissen der Vernunft verschaffen können. Ueber alles dieses muss man den Aufschluss in dem Verfolg erwarten" (284). Und hier bezieht sich Kant auf den Begründer der Ideenlehre, auf Plato. „Plato bemerkte sehr wohl, dass unsre Erkenntniskraft ein weit höheres Bedürtnis fühle, als bloss Erscheinungen nach synthetischer Einheit buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können, und dass unsre Vernunft natürlicher Weise sich zu Erkenntnissen aufschwinge, die viel weiter gehen, als dass irgend ein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen congruieren könne, die aber nichts destoweniger ihre Realität haben und keineswegs blosse Hirngespinnste seien" (274/75). Die Erkenntnis dieser besonderen Art von Realität, welche sich nicht messen und prüfen lässt durch die „Unthunlichkeit" (276), die in dem Hinaufsteigen von „der copeilichen Betrachtung des Physischen der Weltordnung zu der archi-

tektonischen Verknüpfung derselben nach Zwecken, d. i. nach Ideen“ (277), den „Geistesschwung des Philosophen“ verrät, vor allem aber in den „Principien der Sittlichkeit“ bezeichnet Kant als „ein ganz eigentümliches Verdienst“ des „erhabenen Philosophen“; denn diese Betrachtungen machen „die eigentümliche Würde der Philosophie aus“ (278, vgl. 36, 232, 274, 277). Und hier bezeichnet er es ausdrücklich als die Aufgabe seiner Dialektik, „den Boden zu jenen majestätischen sittlichen Gebäuden eben und baufest zu machen“ (278).

Die Trennung von theoretischer und praktischer Erkenntnis.

Die „theoretische Erkenntnis“ ist bestimmt durch ihr Objekt; und dieses ist das „Sein“. Sie erzeugt ihr Objekt in der methodischen Bestimmung als Objekt der „Erfahrung“. Das neue Problem, welches das Objekt der „praktischen Erkenntnis“ ausmacht, ist das „Sollen“. „Ich begnüge mich hier die theoretische Erkenntnis durch eine solche zu erklären, wodurch ich erkenne, was da *ist*, die praktische aber, dadurch ich mir vorstelle, was da *sein soll*“ (496). Andrerseits characterisiert er aber auch die praktische Erkenntnis durch ihre vorzüglichste Voraussetzung: die Freiheit. „Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist“ (607, vgl. 275). Es scheint mir am geeignetsten, das Problem der Ethik als das des „Sollens“ festzuhalten, und, was an Grundlagen der Ethik in der Kritik der reinen Vernunft ausgebildet ist, als die notwendigen Voraussetzungen des Problems darzustellen. Es ist damit naturgemäss eine freiere Entwicklung gegeben, die aber ohnehin, wie mir scheint geboten ist in einem Falle, wo die Andeutungen spärlich, und doch hinreichend sind die Grundlinien des ganzen Baues zu erkennen.

Bevor wir dies unternehmen, müssen wir zwei einschneidende Absonderungen hervorheben, die Kant in dem Gebiet der praktischen Erkenntnis vornimmt. Indem er nämlich, die Freiheit als das Fundament seiner Ethik markierend, die praktische Erkenntnis bestimmte durch „alles, was durch *Freiheit* möglich ist“ (607), ergab sich ihm die Notwendigkeit diesen Begriff einschränkend zu bestimmen. Er trennt

deshalb die „Klugheitsregel“ von dem „Sittengesetz“ (611). „Wenn die Bedingungen der Ausübung unsrer freien Willkür aber empirisch sind, so kann die Vernunft dabei keinen anderen als regulativen Gebrauch haben und nur die Einheit empirischer Gesetze zu bewirken dienen, wie z. B. in der Lehre der Klugheit, der Vereinigung aller Zwecke, die uns von unsren Neigungen aufgegeben sind, in den einigen, die Glückseligkeit, und die Zusammenstimmung der Mittel, um dazu zu gelangen, das ganze Geschäft der Vernunft ausmacht, die um deswillen keine anderen als pragmatische Gesetze des freien Verhaltens, zur Erweiterung der uns von den Sinnen empfohlenen Zwecke, und also keine reinen Gesetze, völlig a priori bestimmt, liefern kann. Dagegen würden reine praktische Gesetze, deren Zweck durch die Vernunft völlig a priori gegeben ist, und die nicht empirisch bedingt, sondern schlechthin gebieten, Produkte der reinen Vernunft sein. Dergleichen aber sind die moralischen Gesetze . . .“ (607, vgl. die Unterscheidung der necessitas problematica von der necessitas legalis in der Preisschrift, s. o. S. 11 ff.). „Das erstere gründet sich auf empirische Principien; denn anders, als vermittelst der Erfahrung kann ich weder wissen, welche Neigungen da sind, die befriedigt werden wollen, noch welches die Naturursachen sind, die ihre Befriedigung bewirken können. Das zweite abstrahiert von Neigungen und Naturmitteln, sie zu befriedigen und betrachtet nur die Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt und die notwendigen Bedingungen, unter denen sie allein mit der Austeilung der Glückseligkeit nach Principien zusammenstimmt, und kann also wenigstens auf blossen Ideen der reinen Vernunft beruhen und a priori erkannt werden“ (611). (Damit hängt die auch hier, in ähnlichen Wendungen wie das „ut Shaftesbury et asseclae“ der Dissertation, hervorgehobene Ablehnung der empirischen Begründung der Moral zusammen. „Wer die Begriffe der Tugend aus Erfahrung schöpfen wollte, wer das, was nur allenfalls als Beispiel zur unvollkommenen Erläuterung dienen kann, als Muster zum Erkenntnis-

quell machen wollte (wie es wirklich viele gethan haben), der würde aus der Tugend ein wandelbares, zu keiner Regel brauchbares, zweideutiges Unding machen" (275, vgl. 277/78).)

Neu aber und von der grössten Bedeutung ist die weitere Scheidung, die er in dem Gebiet der Ethik selbst vornimmt. Das Problem der Ethik ist das Sittengesetz. Er trennt nun die „Principien der Sittlichkeit" (277)[1]) von der „Befolgung ihrer Gesetze nach Maximen" (615).[2]) Die Frage der Anwendung der praktischen Gesetze allein wird in der Kritik der reinen Vernunft breiter behandelt, weil sich hier die Beziehungen zu der Theologie ergeben. Auf die Frage nach den Principien der Ethik genauer einzugehen lehnt er ab, da sie „bloss praktisch" sei. „Sie kann als eine solche zwar der reinen Vernunft angehören, ist aber alsdann doch nicht transsccendental, sondern moralisch, mithin kann sie unsre Kritik an sich nicht beschäftigen" (610, vgl. 284). Nichtsdestoweniger genügen die Ausblicke, die er uns thun lässt, vollkommen, seinen Standpunkt zu bestimmen.

Die „Principien der Sittlichkeit" in der Kritik

werden als die der „Beurteilung" (453) geltend gemacht[3]): diese vollzieht sich Ideen. „Die Beurteilung der Sittlichkeit ihrer Reinigkeit und Folgen nach, geschieht nach Ideen" (615, 275, 453).

Diese Principien allein seien „rein"; und es lässt sich von hier aus die Ansicht korrigieren, die, auf die bekannten Aeusserungen Kant's in der Kritik der reinen Vernunft sich stützend, dass „alle praktischen Begriffe . . . . auf Gegenstände des Wohlgefallens oder Missfallens, d. i. der Lust und Unlust" gehen (607, vgl. 46) hier einen eudämonistischen Standpunkt konstruieren. Vielmehr hat er es klar ausgesprochen,

1) Vgl. „moralische Vernunftprincipien" (612, 619), „moralische Principien nach der Vernunft' (613).

2) Vgl. „es sei der Befolgung oder Beurteilung" (453, vgl. S. 79).

3) Vgl. Diss- 70: „principia diiudicandi" s. o. S. 34.

dass sie [sc. moralische Begriffe] „in Ansehung des Princips . . . (also wenn man bloss auf ihre Form Acht hat) gar wohl zum Beispiele reiner Vernunftbegriffe dienen“ können (452/53).

Indem die moralischen Principien als Principien der Beurteilung geltend gemacht werden, wird ihre eigentümliche Art objektiver Realität angedeutet. Alles Beurteilen ist ein Messen und setzt also ein Mass voraus. Als solches Mass wird die Idee, sofern sie das Maximum bedeutet, geltend gemacht. Die Kritik, welche das „Sollen“ an dem „Sein“ übt, drängt aus der Erfahrungslehre auf einen anderen „Standpunkt“, den der Idee. Denn alles Naturerkennen ist bezogen auf das „Sein“. Das „Sollen“ hat, „wenn man bloss den Lauf der Dinge vor Augen hat, . . . ganz und gar keine Bedeutung. Wir können gar nicht fragen: was in der Natur geschehen soll, eben so wenig, als: was für Eigenschaften ein Zirkel haben soll, sondern was darin geschieht, oder welche Eigenschaften der letztere hat“ (438). „Dagegen wird ein Jeder inne: dass, wenn ihm Jemand als Muster der Tugend vorgestellt wird, er doch immer das wahre Original bloss in seinem eignen Kopfe habe, womit er das angebliche Muster vergleicht und es bloss darnach schätzt. Dieses ist aber die Idee der Tugend . . . . es ist gleichwohl alles Urteil, über den moralischen Wert oder Unwert, nur vermittelst dieser Idee möglich“ (275). Deshalb fand er an dem Gedanken der Platonischen Republik so gar nichts Lächerliches: „so ist die Idee doch ganz richtig, welche dies Maximum zum Urbild aufstellt“ (276). Die Idee ist als das Maximum das Urbild, und als solches das Mass für die Beurteilung; denn „wir haben kein anderes Richtmass unsrer Handlungen, als das Verhalten dieses göttlichen Menschen in uns, womit wir uns vergleichen, beurteilen . . .“ (453), die „Idee der Menschheit, die er [sc. der Mensch] sogar selbst als das Urbild seiner Handlungen in seiner Seele trägt“ (277). Es wird als „unentbehrlich“ bezeichnet (453), „um darnach den Grad und die Mängel des Unvollständigen zu schätzen und **abzumessen**“ (453).

Von hier aus fällt ein Licht auf den von Kant immer wiederholten Satz: dass das moralische Gesetz sich auf ein „Faktum“ stütze. Dass diese Kritik des Sollens an dem Sein geübt wird, das ist das Faktum, von dem auszugehen ist, welches selbst nicht bewiesen, sondern erwiesen werden kann. Und wie die transscendentale Methode im Theoretischen nicht frug, wie es denn komme, dass wir Wissenschaft treiben, sondern von dem Faktum der Wissenschaft ausgeht, um die notwendigen und hinreichenden Voraussetzungen dieses Faktums zu suchen; so fragt sie auch hier allein nach den Voraussetzungen dieser Kritik an dem Sein, welche das Sollen enthält. „Ich nehme an: dass es wirklich reine moralische Gesetze gebe, die völlig a priori .... den Gebrauch der Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt bestimmen, und dass diese Gesetze schlecherdings ..... gebieten, und also in aller Absicht notwendig seien. Diesen Satz kann ich mit Recht voraussetzen, nicht allein, indem ich mich auf die Beweise der aufgeklärtesten Moralisten, sondern auf das sittliche Urteil eines jeden Menschen berufe, wenn er sich ein dergleichen Gesetz deutlich denken will“ (611/12). Man vergleiche damit die Stelle in der Kr. d. prakt. Vern. 132 Anm.: „das vorhergenannte Faktum ist unleugbar. Man darf nur das Urteil zergliedern, welches die Menschen über die Gesetzmässigkeit ihrer Handlungen fällen“.

Dass das Sein beurteilt werde, nicht nach seinem kausalen Zusammenhang erklärt, sondern auf den Grad seiner Vollkommenheit geprüft werde, ist das Faktum.

Seine Voraussetzung ist die Idee, als das Mass. Dieses soll aber „Richtmass“ werden, d. h. Richtung bestimmen, d h. auf das „Thun und Lassen“ bezogen werden. Es wird damit die Unterscheidung des „praktischen“ Urteils von dem aesthetischen ausgesprochen.

Damit ergiebt sich die Notwendigkeit einer weiteren Voraussetzung, für die Möglichkeit des Masses als Richtmass: die Freiheit.

Und zwar ist sie in doppelter Richtung als Voraussetzung geltend zu machen: einmal insofern sie als „praktische Frei-

heit“, deren Möglichkeit „durch Erfahrung kann bewiesen werden“, die Voraussetzung für die Möglichkeit der Anwendung der ethischen Principien bildet. Von dieser handeln wir hier noch nicht; zweitens als „Freiheit im kosmologischen Verstande“, als „das Vermögen einen Zustand von selbst anzufangen“, sofern unter dieser Voraussetzung allein es möglich ist das Urbild als Richtmass auf das „Thun und Lassen“ zu beziehen; denn die Freiheit ist eben der von der Kausalität verschiedene „Standpunkt“ das Sein zu beurteilen, auf den ich mich stelle, wenn ich die Kritik des Sollens an das Sein herantrage. Das Sollen hat „ganz und gar keine Bedeutung“ wenn alles Natur d. h. kausal bedingt ist, hiess es eben; jetzt heisst es positiv; es hat nur Sinn und Bedeutung, wenn ein Vermögen einen Zustand von selbst anzufangen vorausgesetzt wird. Es wird hier noch gar nicht nach der regulativen Bedeutung dieser Idee gefragt; die, hoffen wir, soll sich schon bewähren; sondern sie wird nur als notwendige Voraussetzung für das Sollen, d. h. das „sittliche Urteil“ sofern es praktisch werden soll, geltend gemacht.

Das „sittliche Urteil“, das praktisch werden soll, bezieht sich damit auf den Menschen; an diesem Seienden muss also die Disposition getroffen werden, kraft deren er bestimmt werden kann, die Discrespanz seines gegenwärtigen Zustandes mit dem Richtmass der Idee auszugleichen; d. h. es muss die Möglichkeit einer Veränderung begründet werden, die aber nicht „Bewegung“ ist, sofern alle Bewegung als nach dem Satz der Kausalität wirkend gedacht werden muss. Diese Veränderung bezeichnet der Begriff „Handlung“. Und wie für alle Bewegung die Voraussetzung der Substanz gemacht werden musste, so für die Handlung die Voraussetzung des „Willens“. Der Wille bezeichnet nun, im Unterschied von der Kategorie der Substanz, den Ursprung der Handlung; und so ergiebt sich die Voraussetzung der Freiheit des Willens, als die Voraussetzung des „Anfangs zu handeln“; das ist also die Voraussetzung dafür, dass die Idee sich als praktisch erweisen könne. Der Mensch, sofern sich auf ihn das sittliche Urteil erstreckt, muss betrachtet werden unter dem Gesichtspunkt der Freiheit des Willens als des Vermögens

einen Zustand von selbst anzufangen, d. h. anfangen zu handeln.

Damit stossen wir auf zwei gleichgerichtete Strömungen in der Kantschen Philosophie. Der Wille, der als freier, d. h. als „Anfang zu handeln" vorausgesetzt werden muss, wird dadurch bestimmt als Selbstthätigkeit, im Unterschied von der Bestimmung durch ein vorausgehendes A nach dem Satz der Kausalität. Diese selbe Voraussetzung einer Selbstthätigkeit erwies sich aber als notwendig, um die Möglichkeit der Erkenntnis als Erkenntnis von Objekten zu begründen: das „Denken" als das a priorische d. h. rein erzeugende Denken. [Auch bei den „Formen der Sinnlichkeit" ist der Charakter des rein erzeugens scharf bei Kant zum Durchbruch gekommen, namentlich in der Deduction. Ueber die Schwierigkeit, die sich daraus ergiebt, dass er die Sinnlichkeit, wegen der eigentümlichen Erzeugung, die sie leistet, nämlich des „Gegebenen", als „Receptivität" bezeichnet, ist hier nicht zu befinden].

Dieselbe Voraussetzung der Spontaneität ist es also, welche als Gesetzlichkeit einerseits die Natur, andererseits den Willen bestimmt. Dieser gemeinsame Punkt wird durch den Terminus „Vernunft" bezeichnet, welche sich nach der Verschiedenheit der Richtung ihrer Spontaneität als theoretische oder praktische Vernunft erweist, d. h. als Bezeichnung der Voraussetzung einer Selbstthätigkeit für das Naturerkennen und für die Ethik.

Diese Spontaneität, sofern sie sich auf das Sein bezieht, um in der Verknüpfung des Mannichfaltigen der Anschauung zur Einheit das Objekt zu constituieren, wurde selbst begründet in der transscendentalen Apperception, dem „höchsten Punkt."

Dieses „Ich", welches als „Ich denke" den Gehalt der transscendentalen Apperception bezeichnet, um als Einheit des Beziehungspunktes die Einheit des Objekts zu begründen, ist nun in der anderen Richtung geltend zu machen, nämlich der, welche sich auf die Bestimmung des Willens bezieht.

Und hier stehen wir nun vor dem einen der beiden centralen Begriffe, aus deren Correlation die ganze Kantische Ethik entspringt und sich ableiten lässt: die **Persönlichkeit.**

Vor der Kritik der theoretischen Vernunft zerfloss dieser Begriff in einen Paralogismus. So aber soll er hier nicht genommen werden, nämlich nicht als der Begriff eines Objekts, dessen auf Identität begründete Beharrlichkeit die Unsterblichkeit gewährleisten solle. Sehr gut sagt Kant in der zweiten Bearbeitung der Paralogismen: „der dialektische Schein in der rationalen Psychologie beruht auf der Verwechslung einer Idee der Vernunft . . . . mit dem in allen Stücken unbestimmten Begriffe eines denkenden Wesens überhaupt“ (699); und erklärt ausdrücklich das Resultat seiner Kritik dieses Paralogismus als einen „Wink“, unser Selbsterkenntnis von der fruchtlosen überschwenglichen Spekulation zum fruchtbaren praktischen Gebrauche anzuwenden . . . .“ (696). Auch in der ersten Bearbeitung hat er klar genug hierauf hingewiesen: „Indessen kann . . . auch der Begriff der Persönlichkeit (sofern er bloss transscendental ist, d. h. Einheit des Subjekts, das uns übrigens unbekannt ist, in dessen Bestimmungen aber eine durchgängige Verknüpfung durch Apperception ist) bleiben, und sofern ist dieser Begriff auch zum praktischen Gebrauch **nötig** und hinreichend . . .“ (310) „Dieses Ich ist so wenig Anschauung als Begriff von irgend einem Gegenstande“ (322); allein es handelt sich ja hier überhaupt nicht um Gegenstände, sondern um Ideen; denn wir sind jetzt damit beschäftigt die Principien als Urbilder festzustellen; und wie die II. Ausgabe die feine Unterscheidung von „anheben“ und „entspringen“ bringt, so trennt sie die Gebiete durch die Bezeichnung „erklären“ und „entspringen“: „die logischen Funktionen des Subjekts und Prädicats, des Grundes und der Folge . . . ., denen gemäss die Handlungen oder die Wirkungen jenen Gesetzen gemäss so bestimmt werden, dass sie zugleich mit den Naturgesetzen, den Kategorien der Substanz und der Ursache allemal gemäss erklärt werden können, ob sie gleich aus ganz anderen Principien entspringen. Dieses hat nur zur Verhütung des Missverstandes . . . . gesagt sein sollen“ (702). Die „Prädicate“ (702) machen uns hier im Praktischen keinen Kummer, denn wir wollen sie nicht aus der „ärmsten Vorstellung unter allen“

(608) ableiten; sondern wir fassen die notwendigen Voraussetzungen nur zu dieser notwendigen Einheit zusammen. Wird dadurch das, was man „eigentlich wissen will" (335) nicht erkannt, so scheert uns das jetzt wenig; und wir sprechen gar nicht von dem „bestimmbaren Selbst" als dem Objekt, sondern allein von dem „bestimmenden Selbst" (337), als einer blossen Idee, von „diesem thätigen Wesen", das in „seinen Handlungen von aller Naturnotwendigkeit, als die lediglich in der Sinnenwelt angetroffen wird, unabhängig und frei" ist (434), diesem „handelnden Subjekt" (433, 437), dem „Denken und Handeln des reinen Verstandes" (ibi). Das ist der neue Begriff, der ethische Grundbegriff der Persönlichkeit, der nicht gegründet ist auf die Identiät der Apperception in allem Denken und daraus die Beharrlichkeit des Ich ableiten will, sondern der das Ich lediglich als Beziehungspunkt nimmt und gegründet ist auf die Freiheit als Voraussetzung des sittlichen Urteilens. „Gesetzt aber, es fände sich in der Folge, nicht in der Frfahrung, sondern in gewissen . . . . a priori feststehenden, unsre Existenz betreffenden Gesetzen des reinen Vernunftgebrauchs, Veranlassung, uns völlig a priori in Ansehung unsres eigenen Daseins als gesetzgebend und diese Existenz auch selbst bestimmend vorauszusetzen, so würde sich dadurch eine Spontaneität entdecken, wodurch unsre Wirklichkeit bestimmbar wäre, ohne dazu der Bedingungen der empirischen Anschauung zu bedürfen; und hier würden wir inne werden, dass im Bewusstsein unsres Daseins a priori etwas enthalten sei, was unsre nur sinnlich durchgängig bestimmbare Existenz doch in Ansehung eines gewissen inneren Vermögens in Beziehung auf eine intelligible (freilich nur gedachte) Welt zu bestimmen dienen kann . . . . ich würde durch jenes bewundernswürdige Vermögen, welches mir das Bewusstsein des moralischen Gesetzes allererst offenbart, ... ein Princip der Bestimmung meiner Existenz, welches rein intellectuell ist, haben . . . ." (701 2). Man vergleiche damit die Stelle in der I. Auflage: „Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch [? als ?] blosse

Apperception und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindruck der Sinnlichkeit zählen kann, und ist sich selbst freilich einesteils Phänomen, andernteils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen ein bloss intelligibler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann“ (437/38).

Die Voraussetzung des Ursprungs der Handlung, die wir in dem freien Willen gemacht haben [„so schafft sich die Vernunft die Idee von einer Spontaneität, die von selbst anheben könne zu handeln“ (429)], bestimmt sich nun weiter durch die neue Relation, die, im Unterschied von kausaler Verknüpfung, hier gestiftet werden soll. Die Freiheit des Willens als die Voraussetzung des Anfangs zu handeln war die Bedingung für den Ausgleich, der in Richtung auf das Urbild als Richtmass des gegenwärtigen Zustandes sich vollziehen soll. D. h. das Urbild bestimmt die Richtung der durch die Freiheit des Willens in ihrem Ursprung begründeten Handlung. Diese Bestimmung ist es, welche das „Sollen“ bezeichnet. „Dieses Sollen nun drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anderes, als ein blosser Begriff ist“ (438). Durch diese Bestimmung aber wird das Sollen nicht zu einem dem Wollen Heterogenen. Denn dieses Urbild ist, als Idee, Erzeugnis des Denkens; der Mensch, sofern er sich als Persönlichkeit denkt, d. h. als frei, d. h. als bestimmbar durch das Urbild, denkt sich damit als zum Handeln bestimmt durch sein eigenes Erzeugnis, die Idee, d. h. als sich selbst durch intelligible Gründe zum Handeln bestimmend Die Idee der Persönlichkeit erweist sich also dadurch, dass sie als Einheit der Bestimmung gedacht wird, als die Voraussetzung der Selbstbestimmung. Das Ich, als Persönlichkeit, giebt sich selbst die Gesetze seines Handelns, denkt sein Handeln als kausal unbestimmt, d. h. frei von jeder fremden, äusseren Bestimmung, es denkt sich seine Handlung als eine „ursprüngliche Handlung“ in Bezug auf die Sinnenwelt, „indem die Bestimmung derselben zur Handlung niemals auf empirischen Bedingungen, sondern auf blossen Gründen des Verstandes

beruht" (436). Damit erweist sich aber das Sollen als die Gesetzlichkeit des Wollens, d. h. in der Kant'schen Terminologie als Form des Willens, als reiner Wille. Und das Ich, das das Wollen selbst bestimmt und sich dadurch als den Urquell aller Gesetzlichkeit des Wollens erkennt, ebenso wie es die Erfahrung als System der Naturgesetze erzeugt, dieses Ich erkennt sich damit als autonom in Bezug auf das Sollen.

„Es muss aber jede wirkende Ursache einen Charakter haben, d. h. ein Gesetz ihrer Kausalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde" (432). Nun handelt es sich hier, streng genommen, nicht um Kausalität, sondern Selbstbestimmung, nicht um Ursachen, sondern um Gründe. Aber diese Bestimmuug zur Handlung ist doch ein „Analogon" zu der Relation der Kausalität Den Unterschied von ihr aber bezeichnet die Scheidung des „intelligiblen" Charakters vom empirischen. „Ich nenne dasjenige an einem Gegenstande der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist, intelligibel. Wenn demnach dasjenige, was in der Sinnenwelt als Erscheinung angesehen werden muss, an sich selbst auch ein Vermögen hat, welches kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, wodurch es aber doch die Ursache von Erscheinungen sein kann: so kann man die Kausalität dieses Wesens auf zwei Seiten betrachten . . ." (432) Sofern an dem Menschen, diesem „Gegenstande der Sinne" die Voraussetzung des freien Willens für die Bestimmung durch das Urbild gemacht wurde, wurde er also unter dem Gesichtspunkt des intelligiblen Charakters betrachtet Der intelligible Charakter, als die Gesetzlichkeit der Bestimmung zur Handlung, wurde also gedacht als der Charakter der Persönlichkeit, d. h. als die Gesetzlichkeit des Handelns der Persönlichkeit, d. h. als die Gesetzlichkeit der Selbstbestimmung der Persönlichkeit zur Handlung. Es ist also die Persönlichkeit, welche als intelligibler Charakter die Kritik des Sollens an dem Sein übt und die Gesetzlichkeit des Willens für die Kritik des Sollens in Anspruch nimmt. Mit dieser Gesetzlichkeit des Willens allein also hat es die Ethik in ihrem reinen Teil zu thun, und nicht mit dem „Thun und Lassen", wie bei Wolff.

Damit geht Kant auf den Satz des Demokrit zurück: ἀγαθὸν οὐ τὸ μὴ ἀδικέειν, ἀλλὰ τὸ μὴ ἐθέλειν, und kommt so zu dem „Formalismus“ seiner Ethik. Das ethische Urteil hat nichts zu thun mit dem Urteil aller „braven Bürgersleut'“. „Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unsres eignen Verhaltens, gänzlich verborgen“ (440). Denn dieser intelligible Charakter kann „niemals unmittelbar gekannt werden“ (433).

Und hier, wo wir die Persönlichkeit als das eine Centrum der Kant'schen Ethik erkannt haben, ihre Selbstbestimmung als das Gesetz ihrer Bestimmung zur Handlung, und in dieser Selbstbestimmung die Freiheit als die Autonomie verstehen, müssen wir unsren Begriff der Persönlichkeit auch negativ bestimmen und schützen. Indem die Persönlichkeit allem fremden Einfluss, ja aller fremden Beurteilung entrückt wurde, wurde sie gleichsam vereinzelt, zum „Einzigen“ und sie verfällt damit dem Verdacht, als sei sie damit gerade aller Gesetzlichkeit entrückt und ihre Willkür zum Bestimmungsgrund ihres Handels erklärt, die „gesetzlose Freiheit“ zum Gesetz proklamiert. Vor diesem Missverstande ist der Begriff der Persönlichkeit zu schützen, und in dieser Bestimmung ist sie aus ihrer Isolierung herauszuheben.

Das Scheltwort „gesetzlose Freiheit“ klang im Munde der Antithesis ganz berechtigt; denn in der That will ja die Freiheit die Schranke des Causalgesetzes durchbrechen. Aber die Antithesis konnte so sprechen nur indem sie sich selbst als einzige Regel ansah, sich zu unbedingter Gültigkeit und Notwendigkeit erhob, und damit sich überhob; denn ihre Notwendigkeit ist bedingt durch und auf die Möglichkeit der „Erfahrung“. Sie zur Selbsterkenntnis ihrer Schranke zu bringen, war die Aufgabe der III. Antinomie, die die Schranke zur Grenze machte und die Freiheit als diese Grenze erkannte. Damit sollte aber nicht das Gesetzlose zur Grenze des Gesetzes gemacht, sondern eine neue Art von Gesetzlichkeit bereitet werden. Es weist also die Ableitung der Freiheit selbst hin auf den Gesetzescharakter der Freiheit und damit auf ihre Unterscheidung von der blossen Willkür, dem Belieben, welche

selbst vielmehr nichts anderes als kausale Bestimmungen sind [„innere“ Naturursachen (442)]. Die Freiheit, die negativ als Unabhängigkeit von fremdem Einfluss erklärt wurde, sollte damit nicht positiv als „Privatwillkür“ (613) bestimmt werden; sondern sie wurde ganz allein als Voraussetzung für die Bestimmung zur Handlung durch das Urbild, das Richtmass, angesprochen. Die Vernunft, als der Quell der Idee bezeichnete also das Princip der Gesetzlichkeit der Freiheit, sie ist der zusammenfassende Ausdruck für diese Gesetzlichkeit. „Gleichwohl können sie [sc. moralische Begriffe] in Ansehung des Princips, wodurch die Vernunft der an sich gesetzlosen Freiheit Schranken setzt . . .“ (452/53) „die durch sittliche Gesetze teils bewegte teils restringierte Freiheit“ (613). „Freiheit . . ., welche ihrerseits unter Erkenntnissen steht, die ein eigentümliches Produkt der Vernunft sind“ (275). So wird die Vernunft endlich als „die beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen“ bezeichnet (442, 444), die „unbedingte Bedingung“ jeder willkürlichen Handlung (442), und dies als die „positive“ Bestimmung der Freiheit ausgesprochen äquipollent mit dem Ausdruck „ein Vermögen . . . eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen . . .“ (442).

Die Idee war als Einheit, und zwar als systematische Einheit gedacht; sofern sie als Richtmass die Handlung bestimmt, wird dadurch die Mannichfaltigkeit der Beweggründe zur Einheit einer Gesetzlichkeit gebracht [„die Gesetze sind hier auch nur Einschränkungen unsrer Freiheit auf Bedingungen, unter denen sie durchgängig mit sich selbst zusammenstimmt“ (266)].

Aber der Begriff des Gesetzes weist über den Begriff der Persönlichkeit hinaus auf eine Mehrheit von Individuen, deren Verhältnis zu einander zu bestimmen ist, nicht als Glieder eines Klassifikationssystems, sondern als Persönlichkeiten, d. h. als freie Individuen. Und hier scheint es, als sei das Problem der Ethik noch gar nicht in Angriff genommen, sondern tauche in diesem Wechselverhältnis erst auf. Das auf sich bornierte Individuum, selbst als Persönlichkeit, könne uns in der Ethik ganz gleichgültig sein und uns nur interessieren,

sofern es eben in Beziehung zu anderen trete; denn die Bestimmung dieser Relation sei eben der Ethik vorzügliches Problem; und wenn oben die Gesetzlichkeit des Willens als Problem der Ethik erklärt wurde, so erscheint es jetzt lächerlich für einen Einzelnen eine Ethik erdenken zu wollen!

Diese scheinbare Schranke der Persönlichkeit zu beseitigen und damit diesen Begriff zu vollenden, ist die Aufgabe des Begriffs der **Gemeinschaft**, des zweiten Centrums der Kantschen Ethik.

Da die Individuen gedacht werden als durch Gründe zum Handeln bestimmt, so kann diese Wechselbeziehung nur die der Mittel und Zwecke sein. A macht entweder sich selbst zum Zweck, B, C, D . . . zum Mittel; oder es macht B, C, D . . . zum Zweck, sich selbst aber zum Mittel; wodurch die Thesen des Egoismus und des Altruismus sich ergeben würden Diesen gegenüber bedeutet der Begriff der Gemeinschaft bei Kant eine solche „systematische Einheit", in der weder das Individuum blosses Mittel zum Zwecke der Gemeinschaft, noch die Gemeinschaft blosses Mittel für das Individuum als Zweck ist. Sie ist vielmehr die Idee einer gesetzlichen Verknüpfung der Art, dass in ihr das Individuum als Persönlichkeit erhalten bleibt, d. h. als freies, sich selbst bestimmendes Individuum. Das war das Erhabene an der Platonischen Idee vom Staate: „Eine Verfassung von der grössten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen: dass **jedes** Freiheit mit der **andern** ihrer **zusammen bestehen kann** . . . . ist doch wenigstens eine notwendige Idee . . . ." (276, vgl. 574/75). In einer der von Reicke herausgegebenen Reflexionen[1]), die er in die 70er Jahre datiert, heisst es: „. . . so muss sie [sc. Freiheit] 1) aus Principien die Willkür bestimmen, 2) aus Principien der Einheit sowohl mit seiner eignen Person und zugleich in Ansehung der Gemeinschaft mit andern . . ." [E. 64]. Dieses Urbild der Gemeinschaft zeichnet er in dem Gedanken einer „intelligibelen, d. i. der moralischen Welt" (613), als „ein corpus mysticum der vernünftigen Wesen in ihr, sofern deren freie

1) Reicke, Lose Blätter aus Kant's Nachlass. Altpr. Monatsschr. 30, 1893.



Willkür unter moralischen Gesetzen sowohl mit sich selbst, als mit jedes Anderen Freiheit durchgängige systematische Einheit an sich hat" (612/13). „Aber diese systematische Einheit der Zwecke in dieser Welt der Intelligenzen, welche .... als ein System der Freiheit .... intelligible, d. i. moralische Welt (regnum gratiae) genannt werden kann ..." (617). Das ist der entscheidende Ausdruck: „System der Freiheit", wodurch diese „besondere Art von systematischer Einheit, nämlich die moralische" (612) bezeichnet wird. So denkt sich der Mensch als „Bürger einer besseren Welt, die er in der Idee hat" (698), d. h. wie vorher unter der Idee der Persönlichkeit, so jetzt unter der „Idee der Menschheit, die er sogar selbst als das Urbild seiner Handlungen in seiner Seele trägt" (277).

Wie ist aber ein solches Verhältnis der Persönlichkeiten in einer Gemeinschaft überhaupt denkbar? Es scheint als müsse die Persönlichkeit dabei notwendig aufgehoben werden, oder die Gemeinschaft nicht zustande kommen.

Hier ergiebt sich zunächst der Unterschied von Moralität und Legalität. Die Legalität bedeutet eine Verknüpfung der Individuen durch äussere Gesetze des Handelns, wodurch das Individuum in seiner Freiheit beschränkt wird. Moralität aber beruht auf der in dem Wesen der Freiheit selbst gegründeten Ordnung. Sehr gut sagt Kant in einer Reflexion aus den 90er Jahren bei Reicke: „Moralität ist die Gesetzmässigkeit der freien Bestimmung seiner selbst [überschr.: Freiheit überhaupt.] Einschränkung der Freiheit: durch notwendige Gesetze ist Moralität, aber durch gesetzlichen äusseren Zwang Legalität" (E. 60). Sofern das Individuum durch gesetzlichen Zwang bestimmt wird, wird es eben durch äussere Ursachen bestimmt, d. h. nicht unter dem Gesichtspunkt der Freiheit, d. h. nicht als Persönlichkeit betrachtet. Das Individuum aber, das sich als Persönlichkeit denkt, denkt sich andrerseits damit zugleich als Glied der Gemeinschaft, sofern es sich eben nicht durch blosse Willkür (d. h. kausal) sondern durch das Urbild d. h. gesetzmässig durch sich selbst bestimmt denkt. In dem Wesen der Freiheit also ist die Ordnung, die Gesetzmässigkeit gegrün-

det, nicht von aussen an sie herangetragen; „Diese aber, da sie doch von sittlicher Ordnung, als einer in dem Wesen der Freiheit gegründeten und nicht durch äussere Gebote zufällig gestifteten Einheit anhob . . . .“ (618); „aber die Gesetze sind hier [in der Gesetzgebung] auch nur Einschränkungen unsrer Freiheit auf Bedingungen, unter denen sie durchgängig mit sich selbst zusammenstimmt; mithin gehen sie auf etwas, was gänzlich unser eigen Werk ist, und wovon wir durch jene Begriffe selbst die Ursache sein können“ (266). Der Begriff der Gemeinschaft, anstatt dem Begriff der Persönlichkeit entgegengesetzt zu sein, erfüllt ihn vielmehr; denn hier muss sich gerade erst bewähren, was Freiheit sei im Unterschied von „Privatwillkür“.

Indem das Individuum in der Gemeinschaft als Persönlichkeit erhalten bleiben, d. h. immer selbst als der Urquell der Bestimmung seiner selbst zur Handlung angesehen werden muss, so kann es, als Persönlichkeit, niemals zum Mittel werden, sondern es ist immer Selbstzweck. Die Gemeinschaft wird so gedacht als „zweckmässige Einheit“ (618) d. h. als Einheit der Zwecke. Und diese ist „notwendig in dem Wesen der Willkür selbst gegründet“ (618); dies ist die „eigne Ordnung nach Ideen“, die die Vernunft „mit völliger Spontaneität“ macht (439), nämlich die „Ordnung der Zwecke“, das „eigentümliche Gebiet der Vernunft“ (698); und diese „systematische Einheit der Zwecke“ (617) selbst ist nichts anderes als jenes „System der Freiheit“ (ibi).

Wie also die Begriffe des Individuums und des Systems überhaupt als Correlationsbegriffe erkannt wurden, so auch die besondere Art von Individuum und systematischer Einheit, die Begriffe der Persönlichkeit und der Gemeinschaft. Sie bestimmen sich wechselseitig und werden erzeugt in dieser Bestimmung, indem einerseits durch den Begriff des Gesetzes der Begriff der Freiheit bestimmt wird, und andrerseits der Begriff des Gesetzes in dem Begriff der Persönlichkeit, als dem Quell des Urbildes angelegt ist.

Zugleich ist die Relativität dieser Begriffe angedeutet. Denn es wird zwar der Begriff der Gemeinschaft durch die Idee des Platonischen Staates veranschaulicht, andrerseits aber

wird, wie die Freiheit eine kosmologische Idee genannt worden, die „sittliche Einheit" als „notwendiges Weltgesetz" bezeichnet" (617), wie ja auch der Begriff des mundus intelligibilis ausdrücklich für den Begriff einer moralischen Welt in Anspruch genommen wird. Der Staat selbst erscheint unter dem Gesichtspunkt des Weltgesetzes als Individuum, als Persönlichkeit und findet darin seine ethische Rechtfertigung.

Die „Befolgung".

In dem Vorstehenden habe ich entwickelt, was mir von ethischen Principien in der Kritik der reinen Vernunft vorzuliegen scheint. Sie gipfeln in den beiden Begriffen der Persönlichkeit und der Gemeinschaft.

Wenn dabei nun einerseits von dem empirischen Menschen mit seinen Trieben und Empfindungen abstrahiert werden musste, so ist doch andererseits klar, dass diese Gesetze nur für diesen homo phaenomenon abgeleitet wurden. Die Frage nach der Anwendung macht also ein Interesse geltend.

Indessen muss gleich im Anfange hervorgehoben werden, dass das Verhalten des empirischen Menschen zu dem Gesetz diesem an Wert und Gültigkeit weder etwas zufügt noch abwendet; und es kann also die Frage nach der Möglichkeit der Anwendung nicht sich zur Aufgabe stellen: durch sie die Gültigkeit der Principien zu beurteilen. Sondern die beiden Probleme sind gänzlich getrennt und unabhängig von einander. Das hat Kant scharf genug betont: die „Thunlichkeit" entscheidet nicht über die Idee; sie wird nach anderen Kriterien abgeschätzt. „Dass niemals ein Mensch demjenigen adäquat handeln werde, was die reine Idee der Tugend enthält, beweiset gar nicht etwas Chimärisches in diesem Gedanken. Denn es ist gleichwohl alles Urteil über den moralischen Wert oder Unwert nur vermittelst dieser Idee möglich; mithin liegt sie jeder Annäherung zur moralischen Vollkommenheit notwendig zum Grunde, so weit auch die, ihrem Grade nach nicht zu bestimmenden Hindernisse in der menschlichen Natur uns davon entfernt halten mögen" (275). Und er hat es schroff abgelehnt, die Ideen unter dem

„sehr elenden und schädlichen Vorwande der Unthunlichkeit", der „pöbelhaften Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung", „als unnütz bei Seite zu stellen" (276).

Vielmehr war die Idee dadurch gerade von der Kategorie unterschieden, dass diese das Objekt giebt, d. h. die Bedingung dafür darstellt, dass das in Raum und Zeit Gegebne zum Objekt werde, sofern es in der transscendentalen Einheit der Apperception gegründet ist; denn der Gedanke der notwendigen Einheit erwies sich in der transscendentalen Deduktion als die neue Bedingung, welche das Objekt darstellt, „da nämlich dieser [sc. Gegenstand] als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, dass unsre Erkenntnisse nicht auf's Geradewohl, oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt seien, weil, indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch notwendiger Weise in Beziehung auf diesen untereinander übereinstimmen, d. i. diejenige Einheit haben müssen, welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht" (119). Jener aber, der Idee, kann kein Objekt gegeben werden, genauer: sie kann kein Objekt begründen und erzeugen durch ihre Einheit, die wir als systematische von der synthetischen Einheit der Kategorie durch den Begriff des „Unbedingten", der „Totalität der Bedingungen" und damit des „Maximums" unterschieden. Das lag in ihrem Begriff; und es wird zum Ueberflusse ausdrücklich hervorgehoben: „Ich verstehe unter der Idee einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann" (283). „Es kann keine Erscheinung gefunden werden, an der sie sich in concreto vorstellen liessen" (452). Deswegen kam der Idee keine Gültigkeit als Gesetz der Erscheinungen zu; wohl erwies sie sich aber in ihrer regulativen Bedeutung. Das ist nun auch hier hervorzuheben: Die Principien der Sittlichkeit, die als notwendige Voraussetzungen aller sittlichen Beurteilung und als die grundlegenden Bedingungen „jeder Annäherung zur moralischen Vollkommenheit" (275) abgeleitet wurden, sind, unerachtet ihrer Notwendigkeit als Ideen nicht Gesetze der Erscheinungen. Sondern ihre Realität in Bezug auf die Erscheinungen ist die des regulativen Gebrauchs.

Dass ich, als homo phaenomenon, mir diese notwendigen Ideen zum Urbild meiner individuellen Handlungen, meines empirischen Willens mache, ist gänzlich zufällig, und die Frage betrifft bloss das Verhältnis dieser Idee zu meinem Gefühl. Während wir also die Idee, als Richtmaass, zum Princip, und damit zur bestimmenden Gesetzlichkeit des Willens machten, d. h. zur Richtung bestimmenden Gesetzlichkeit, erkennen wir jetzt, nicht vom Standpunkt der Persönlichkeit, sondern des Individuums, dass damit keine der Kausalität vergleichbare Gesetzlichkeit begründet wurde; das lag schon in dem Begriff des Sollens, der eben deshalb, „wenn man bloss den Lauf der Natur vor Augen hat" (438) gar keinen Sinn hatte; denn er drückt eben „eine ganz andere Regel und Ordnung als die Naturordnuug ist" aus (440). „Denn da sollte vielleicht alles das nicht geschehen sein, was doch nach dem Naturlaufe geschehen ist und nach seinen empirischen Gründen unausbleiblich geschehen musste" (ibi vgl. 439). Vielmehr ist, was für die Persönlichkeit und ihren Willen Gesetz ist, für das Individuum nur Maxime. Wenn also jetzt die Frage der „Anwendung" der ethischen Principien auf den empirischen Menschen das Problem bildet, so handelt es sich nicht um Gesetze, sondern um Maximen. „Praktische Gesetze, sofern sie zugleich subjektive Gründe der Handlungen, d. i. subjektive Grundsätze werden, heissen Maximen. Die Beurteilung der Sittlichkeit, ihrer Reinigkeit und Folgen nach, geschieht nach Ideen, die Befolgung ihrer Gesetze nach Maximen" (615).

Wenn also die Frage nach der Anwendung dieser in sich selbst gegründeten und gewissen Principien erhoben wird, so muss untersucht werden, welche „wirkende Ursache" mit der Idee verknüpft ist. „Es ist notwendig, dass unser ganzer Lebenswandel sittlichen Maximen untergeordnet werde; es ist aber zugleich unmöglich, dass dieses geschehe, wenn die Vernunft nicht mit dem moralischen Gesetze, welches eine blosse Idee ist, eine wirkende Ursache verknüpft . . ." (615).

Diese „wirkende Ursache" wird nun in der Kritik der reinen Vernunft in zwei Richtungen gesucht. Einerseits kommt

er hier zu den Postulaten Gott und Unsterblichkeit; andererseits sucht er in dem Wesen der Freiheit selbst die wirkende Ursache zu entdecken.

„Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung . . .“ (615). „Dagegen, wenn wir aus dem Gesichtspunkte der sittlichen Einheit, als einem notwendigen Weltgesetz, die Ursache erwägen, die diesem allein den angemessenen Effekt, mithin auch für uns verbindende Kraft geben kann, so muss ein einiger oberster Wille sein, der alle diese Gesetze in sich befasst“ (617). „Wenn aber praktische Vernunft nun diesen hohen Punkt erreicht hat, nämlich den Begriff eines einigen Urwesens, als des höchsten Gutes, so darf sie sich gar nicht unterwinden .... nun von diesem Begriffe auszugehen und die moralischen Gesetze von ihm abzuleiten. Denn diese waren es eben, deren innere praktische Notwendigkeit uns zu der Voraussetzung einer selbständigen Ursache, oder eines weisen Weltregierers führte, um jenen Gesetzen Effekt zu geben . . .“ (619).. „Gott also und ein künftiges Leben sind zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Principien eben derselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen . . . . Einen solchen, sammt dem Leben in einer solchen Welt, die wir als eine künftige ansehen müssen, sieht sich die Vernunft genötigt anzunehmen, oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen, weil der notwendige Erfolg derselben, den dieselbe Vernunft mit ihnen verknüpft, ohne jene Voraussetzung wegfallen müsste. Daher auch Jedermann die moralischen Gesetze als Gebote ansieht, welches sie aber nicht sein könnten, wenn sie nicht a priori angemessene Folgen mit ihrer Regel verknüpften und also Verheissungen und Drohungen bei sich führten“ (614, 615). „Da aber die sittliche Vorschrift zugleich meine Maxime ist (wie denn die Vernunft gebietet, dass sie es sein soll), so werde ich unausbleiblich ein Dasein Gottes und ein künftiges Leben glauben und bin sicher:

dass diesen Glauben nichts wankend machen könne, weil dadurch meine sittlichen Grundsätze selbst umgestürzt werden würden, denen ich nicht entsagen kann, ohne in meinen eignen Augen verabscheuungswürdig zu sein" (626). Es ist wichtig hervorzuheben, dass auch an diesen schroffsten Stellen (die zudem mehr in die Moraltheologie als in die Ethik gehören) der Unterschied immer erhalten bleibt: Gott und Unsterblichkeit sind Bedingungen der Anwendung, nicht der Principien selbst. „Setzet: es gebe Verbindlichkeiten, die in der Idee der Vernunft ganz richtig, aber ohne Realität der Anwendung auf uns selbst, d. i. ohne Triebfedern sein würden, wo nicht ein höchstes Wesen vorausgesetzt würde, das den praktischen Gesetzen Wirkung und Nachdruck geben könnte . . . ." (466). „Da es praktische Gesetze giebt, die schlechthin notwendig sind (die moralischen), so muss, wenn diese irgend ein Dasein, als die Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft, notwendig voraussetzen, dieses Dasein postuliert werden, weil das Bedingte, von welchem der Schluss auf diese bestimmte Bedingung geht, selbst a priori als schlechterdings notwendig erkannt wird" (496).

Trotz dieser Unterscheidung scheint mir aber, dass durch die Aufstellung der Postulate die Reinheit der kritischen Ethik gefährdet ist, ja die Principienlehre selbt. Der Gedanke ist ja naheliegend, der zu den Postulaten treibt: der Gedanke der Notwendigkeit; die Principien, die in sich notwendig sind, sollen auch in der Anwendung notwendig sein; sie sollen für alle Menschen auch als Individuen gelten. Damit aber wird die Kant'sche Ethik in ihren Grundlagen selbst gefährdet: der Begriff der Persönlichkeit, der gegründet ist auf den Begriff der Freiheit als der freien Selbstbestimmung wird dadurch zum bestimmbaren Individuum. Man sage auch nicht: Gott und Unsterblichkeit seien doch Ideen; sofern wir durch sie bestimmt seien, seien wir durch unsre eignen Erzeugnisse bestimmt, also durch uns selbst. Es wären nicht die Ideen, die uns bestimmen, sondern das „hoffen".

Es scheint mir deshalb wichtig, dass noch eine andere

Richtung in der Kritik der reinen Vernunft angedeutet ist. Diese geht aus von dem Begriff der praktischen Freiheit. [Es scheint mir hier am Platze kurz das nachzuholen, was er in der Nova dilucidatio über die Freiheit sagt, um zu zeigen, wie alt ihm diese Gedanken sind.

In Prop. VIII stellt er den Satz auf: „Nihil contingenter existens potest carere ratione existentiam antecedenter determinante", den er neu beweisen und verteidigen will. Beweisgrund ist: denn sonst würde es absolut notwendig existieren. Crusius hatte gegen den Satz eingewandt, dass er die Freiheit des Willens verneine: „Majus certe periculum defensoribus hujus principii imminet ab objectione illa clarissimi viri, qua immutabilis rerum omnium necessitatis et fati Stoici postliminio revocati, imo libertatis omnis atque moralitatis elevatae culpam diserte nobis et haud contemnendo argumentorum robore impingit". Kant unternimmt es, seine Gründe zu widerlegen. Dabei wird die Ausflucht der Wolffianer, die Unterscheidung zwischen necessitas absoluta und necessitas hypothetica, „quae veluti rima elabi arbitrantur" verschmäht. Denn die Frage sei nicht, ob mehr oder weniger bestimmt, sondern „unde".

In diesem Widerstreit kausaler Notwendigkeit und Freiheit, die er beide behauptet, macht er nun darauf aufmerksam, dass zwar in den Handlungen der Menschen, insofern sie als bestimmt betrachtet werden, das Gegenteil ausgeschlossen werde, sed in ipsa volitionum appetituumque propensione, quatenus allectamentis repraesentationum lubenter obtemperat, nexu, certissimo illo quidem, at voluntario, actiones stabili lege determinantur". Er weist hin auf die „motiva intellectus voluntati applicata", die „arbitrii spontanea inclinatio".]

Die Kritik hat diese Freiheit tiefer begründet. Denn es zeigt sich, dass die „praktische" Freiheit sich auf die „transscendentale Idee der Freiheit" gründe (r. V. 429). Diese selbst musste also erst begründet werden; dazu war die Grenzbestimmung der Vernunft erforderlich; die transscendentale Freiheit erwies sich als Grenzbegriff. Freilich war damit nicht die „Wirklichkeit" der Freiheit erwiesen, ja noch nicht einmal ihre „Möglichkeit" (445); nämlich nicht ihre synthe-

tische Möglichkeit, wohl aber die logische, die analytische Möglichkeit; ihre positive Begründung wurde erst dadurch geleistet, dass sie als notwendige Voraussetzung der Ethik erkannt wurde.

War nun die „transscendentale“ Freiheit als „Anfang zu handeln“ die Grundlage der Ethik überhaupt, so wollen wir jetzt die „praktische“ Freiheit als die Grundlage der Anwendung auszeichnen, sofern Kant unter „Freiheit im praktischen Verstand“ die „Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit“ versteht (429, 608), oder positiv eine „Kausalität der Vernunft in Bestimmung des Willens“ (609). Und zwar ist sie nichts anderes als die transscendentale Freiheit in Richtung auf den empirischen Menschen gedacht, d. h. die transscendentale Freiheit in ihrer Wirksamkeit als regulatives Princip der angewandten Ethik, nämlich der auf den empirischen Menschen bezognen Principienlehre. Dabei ist es eigentlich nur die Unbestimmtheit durch fremde Naturursachen, die notwendig vorausgesetzt werden muss. Es ist interessant, wie er so einmal sagt: „Nun thut ihm das nicht den mindesten Abbruch, gesetzt, dass es übrigens auch bloss **erdichtet** sein sollte, wenn man annimmt: dass unter den Natur-ursachen es auch welche gebe, die ein Vermögen haben, welches nur intelligibel ist, indem die Bestimmung desselben zur Handlung niemals auf empirischen Bedingungen, sondern auf blossen Gründen des Verstandes beruht . . . .“ (436), und wenige Seiten später: „bisweilen aber finden wir, oder glauben wenigstens zu finden: dass die Ideen der Vernunft wirklich Kausalität in Ansehung der Handlungen des Menschen, als Erscheinungen, bewiesen haben . . . .“ (440), während er an anderen Stellen sagt: „Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden“ (608, 609). Der Nachdruck liegt eben nicht auf der Wirklichkeit dieser Bestimmung durch Vernunft, sondern auf der Unbestimmtheit des Grades der Bestimmung durch äussere Ursachen. Das hat er wiederholt mit schöner Klarheit gesagt: „Denn, welches der höchste Grad sein mag, bei welchem die Menschheit stehen bleiben müsse, und wie gross also die Kluft,

die zwischen der Idee und ihrer Ausführung notwendig übrig bleibt, sein möge, das kann und soll Niemand bestimmen, eben darum, weil es Freiheit ist, welche jede angegebne Grenze überschreiten kann" (276/77). „Dagegen. weil es im praktischen Gebrauch des Verstandes ganz allein um die Ausübung nach Regeln zu thun ist, so kann die Idee der Vernunft jederzeit wirklich, ob zwar nur zum Teil, in concreto gegeben werden, ja sie ist die unentbehrliche Bedingung jedes praktischen Gebrauchs der Vernunft. Ihre Ausübung ist jederzeit begrenzt und mangelhaft, aber unter nicht bestimmbaren Grenzen ...." (284), vgl.: „die ihrem Grade nach nicht zu bestimmenden Hindernisse in der menschlichen Natur . . ." (275). Hier liegt die Richtung vorgezeichnet, in der eine Weiterbildung seines derzeitigen Standpunkts erfolgen kann: dass das in der reinen Idee als richtig erkannte ohne Vermittlung sich wirksam zeige in dem empirischen Handeln, dass die freie Selbstbestimmung in der Idee sich äussere in dem „Thun und Lassen" und dadurch „objektive Realität" erlange.

Zugleich versucht er nun auch zu zeigen, dass mit der gesetzmässigen Freiheit, d. h. der Moralität, notwendig Glückseligkeit verknüpft sei. Nicht als ob die Glückseligkeit Bestimmungsgrund des freien Willens wäre, wodurch dieser ja in seinem Begriffe aufgehoben würde; sie wird vielmehr als eine notwendige Folge der freien Gesetzlichkeit bezeichnet. So schon bei der Erwähnung von Plato's Staat: „Eine Verfassung von der grössten menschlichen Freiheit nach Gesetzen .... (nicht von der grössten Glückseligkeit, denn diese wird schon von selbst folgen) ...." (276) und ähnlich 574: „so wie Hobbes behauptet: der Stand der Natur sei ein Stand des Unrechts und der Gewaltthätigkeit, und man müsse ihn notwendig verlassen, um sich dem gesetzlichen Zwange zu unterwerfen, der allein unsre Freiheit einschränkt, dass sie mit jeder anderen Freiheit und eben dadurch mit dem gemeinen Besten zusammen bestehen könne"; am klarsten aber an der Stelle 613: „Nun lässt sich in einer intelligibelen, d. i. der moralischen Welt .... ein solches System der mit der Moralität verbundenen

proportionierten Glückseligkeit auch als notwendig denken, weil die durch sittliche Gesetze teils bewegte, teils restringierte Freiheit, selbst die Ursache der allgemeinen Glückseligkeit, die vernünftigen Wesen also selbst, unter der Leitung solcher Principien, Urheber ihrer eigenen und zugleich anderer dauerhaften Wohlfahrt sein würden";[1]) hier führt er diese Gedanken aus zu dem „Ideal des höchsten Gutes", d. h. dem Gedanken, „dass also das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden" (613) sei, sodass jetzt die „Würdigkeit glücklich zu sein" selbst als „die Sittlichkeit" (614), genauer als der „Bewegungsgrund" der Sittlichkeit (611) bezeichnet wird; „obzwar so, dass die moralische Gesinnung als Bedingung, den Anteil an Glückseligkeit und nicht umgekehrt, die Aussicht auf Glückseligkeit die moralische Gesinnung zuerst möglich mache" (616).

Damit bin ich eigentlich am Schlusse meiner Arbeit innerhalb der Grenzen, die ich mir gesteckt hatte, angelangt Als Resultat derselben würde ich bezeichnen: dass mir der Gesetzescharakter der Kant'schen Ethik schon in der Schriftengruppe der 60 er Jahre klar ausgesprochen scheint, wo schon das Wesen des kategorischen Imperativs als obersten Grundsatzes der Moral mit vollkommener Klarheit erkannt wurde. Die ganze Entwicklung seiner Ethik aber wurde dadurch gehemmt, dass sich die theoretischen Ueberzeugungen noch nicht zur Klarheit durchgerungen hatten; vor allem machte das Problem der synthetischen Sätze a priori auch in der Ethik Schwierigkeiten.

Das Verhältnis des moralischen Gefühls zum Gesetz ist nicht von Anfang an mit Klarheit herausgearbeitet worden, und daher ist die scheinbare Verwandschaft mit den englischen Moralisten zu erklären Zum klaren Ausdruck wird dieses Verhältnis aber in den „Träumen" gebracht, und damit die ganze Kluft, die ihn von den englischen Moralisten von Anfang

---

1) Vgl. damit das gleich zu besprechende Fragment 6 von Reicke, und das Fragment E 64 (Altpr. Monatshefte 30, 1893).

an trennt, aufgedeckt. Ihr Einfluss äussert sich auf einem Gebiet, das eigentlich schon nicht mehr zur Ethik, im kritischen Sinne, gehört, nämlich auf dem Gebiet der Anwendung des Sittengesetzes auf den empirischen Menschen. Sofern aber in der Kant'schen Ethik die Entwicklung zur Metaphysik der Sitten vorgezeichnet ist, sind die Untersuchungen der englischen Moralisten für ihn ohne Wert gewesen.

Von grösserer Bedeutung ist Rousseau, nicht sofern er Anhänger der englischen Moralisten ist, sondern als nachdrücklicher Verkündiger des Gedankens vom mundes intelligibilis, der für Kant's Ethik von allergrösstem Werte ist.

Wenn ich meine Arbeit hiermit aber noch nicht abschliesse, sondern eine Beprechung des

Fragments 6,

das von Reicke in den Altpreussischen Monatsheften XXIV 1887 S. 320—327 veröffentlicht wurde, hinzufüge, so ist der Grund zunächst, dass auch mir das Fragment, auf das meines Wissens W. Förster[1]) zuerst nachdrücklich hingewiesen hat, von grossem Interesse scheint. Zugleich aber, weil es mir schien, dass Förster sowohl, als auch Harald Höffding[2]), der das Fragment ungefähr zu gleicher Zeit mit Förster in dem Archiv für Geschichte der Philosophie besprach, und im Wesentlichen zu demselben Resultat wie Förster gekommen ist, dass beide, sage ich, bei der Analyse des Inhalts irregegangen seien.

Dabei ist bemerkenswert, dass beiden Forschern in dem Fragment ein starker Eudämonismus sich auszusprechen scheint. Namentlich Harald Höffding fasst den Standpunkt, den Kant hier einnimmt, als ausgesprochenen individualistischen Eudämonismus auf. Ich gehe auf seine Ausführungen nicht näher ein, indem ich hoffe durch eine Analyse des Fragments die Punkte, an denen er zu einem Fehlgehen veranlasst wurde, blosszulegen.

Instruktiv aber scheint mir der Irrtum der Förster'schen Besprechung zu sein, weil sie mir aus einer Unklarheit über

---

1) Förster, Beiträge zur Entwicklung der Kant'schen Ethik.
2) Harald Höffding, Arch. f. Gesch. d. Phil. 1894 S. 460 ff.

eine systematische Frage entsprungen zu sein scheint. Deshalb sei es mir erlaubt, hierüber ein paar Worte zu sagen. Es wird uns diese Klarstellung zugleich die Disposition für unsre eigne Darlegung liefern.

Der Irrtum Förster's liegt gleich in den ersten Sätzen, die er über das Fragment sagt, begründet. „Die betreffenden Untersuchungen (des Fragments) bezwecken weniger die Klarlegung sittlicher Thatsachen, als vielmehr die Aufstellung und Begründung eines obersten Moralprincips“ (ibi S. 40). In der That aber sind in dem Fragment zwei Bestandteile ganz deutlich von einander geschieden. Der erste behandelt die Frage der Anwendung ethischer Gesetze auf den empirischen Menschen; der zweite aber erst sucht die Aufstellung eines Moralprincips. Der erste muss also, wie wir schon aus der Kritik der reinen Vernunft wissen, die Frage behandeln: Wie verhalten sich Moralgesetz und Glückseligkeit? und beantwortet die Frage dahin, dass die Form der Glückseligkeit „nun nicht anders möglich ist, als Freiheit unter Gesetzen a priori ihrer Einstimmung mit sich selbst und dieses zwar nicht um Glückseligkeit wirklich zu machen, sondern zur Möglichkeit der Idee derselben“ (ibi S. 320) Moralität ist „regulatives Princip der Glückseligkeit a priori Daher müssen die Gesetze der Freiheit unabhängig von der Absicht auf eigene Glückseligkeit gleichwohl die formale Bedingung derselben a priori enthalten“ (324).

Hier beginnt nun der zweite Teil mit „Ich höre ein Verbot: Du sollst nicht lügen!“ und stellt die Frage nach der Begründung dieses Verbotes. Sehr characteristisch führt er diese Frage zurück auf die Frage nach dem Gebrauch der Freiheit; und er findet „es wird a priori ein Gesetz als notwendig erkannt werden müssen, nach welchem die Freiheit auf die Bedingungen restringiert wird, unter denen der Wille mit sich selbst zusammenstimmt“.

Dies glaubte ich zunächst hervorheben zu müssen, da es nicht allein für das Fragment von Bedeutung ist, sondern um ganz im Allgemeinen davor zu warnen, dass, wo man bei Kant Auseinandersetzungen über das Verhältnis der Moral-

gesetze zur Glückseligkeit findet, man sofort bereit sei, ihn zu einem individualistischen Eudämonisten zu stempeln, welche Warnung nach den Forschungen Cohen's eigentlich überflüssig sein sollte, der ausdrücklich aus dem Bestreben heraus, diese Verhältnisse in der endgültig entwickelten Ethik Kant's zur klaren Unterscheidung zu bringen, die beiden Teile getrennt von einander abhandelt.

Ich beginne mit der Besprechung des zweiten Teils. „Ich höre ein Verbot: Du sollst nicht lügen! und warum nicht?" Er lässt die verschiedenen Moralsysteme die Frage beantworten; keine Antwort aber genügt ihm. Dem Epikur, der den Widerstreit der Lüge mit der Glückseligkeit behauptet, antwortet er, diese Regel habe keine verbindende Kraft; ich lüge nur, wo es mir nützlich ist und sage sonst die Wahrheit. „Allein deine Lüge ist der allgemeinen Glückseligkeit zuwider! Was geht die mich an, antworte ich, mag ein jeder vor die Seinige sorgen. —" Er sucht etwas Sicheres; aber nicht bloss eine Regel, nach der er entscheiden könnte, sondern ein Gesetz, an das er gebunden sei. Das geht mit Klarheit aus seinen Gegenreden hervor. Dies kann auch das Gefühl nicht gewähren, „Euer Gefühl mag vor Euch entscheiden, ihr könnt mir es aber nicht zum Gesetz machen". Am besten treffen es noch die Stoiker mit dem Hinweis auf das „Faktum": „diese Lüge findet in dir selbst einen Abscheu." Nichts aber hindert den Verstand, daran zu zweifeln; sie können keine „überzeugenden Beweise davon geben" (325).

Die Ausführungen des ersten Absatzes sagen: Alle eure Moralsysteme haben die Notwendigkeit nicht, die ihnen innewohnen müsste, um mich zu überzeugen, und was ihr als bewiesen voraussetzt, das ist eben gerade, woran ich zweifle und wovon ihr mir den Zweifel nicht habt nehmen können."

„So kehre ich in mich selbst zurück und finde, ungeachtet es mir freistand, es andern zu verhehlen und niemand mir überzeugende Beweise davon geben konnte, in mir ein Princip der Missbilligung und eines unauslöschlichen innern Abscheu's . . . ." So kommt die zweite Behauptung des Stoikers doch zu ihrem Recht. Er kann es verhehlen, aber es ist unleugbar vorhanden. Diese psychologische That-

sache, „das Faktum“ ist aber noch keine Ethik. Worauf beruht es? Die englischen Moralphilosophen hatten darauf die Antwort: auf dem moralischen Gefühl, auf dem „unmittelbaren Gefühl der Schändlichkeit“. Er geht die Antwort ruhig vorüber: sie ist ihm keine. Hervorgehoben muss nur werden, dass er von einem Princip der Missbilligung spricht, und dass die Missbilligung „allgemein und unbezwinglich“ sei.

Es fragt sich nämlich: Was heisst es allgemein, einen Abscheu vor einer Handlung haben; nicht um das in dem einzelnen Falle sich offenbarende Gefühl handelt es sich. Es ist ein „Princip“, welches entgegengesetzt ist der scheinbar schrankenlosen Freiheit, die er im ersten Teil hypothetisch vorausgesetzt hatte. Die Frage nach dem Princip wird also eine Untersuchung dieser hypothetischen Voraussetzung veranlassen und hier können wir allein eine Auflösung der Frage erwarten. „Die Frage ist also, wie darf ich mich meiner Freiheit überhaupt bedienen“ (325). Die Hypothese widerspricht dem Faktum; also ist sie falsch. Wenn ich aber die innere Unmöglichkeit der Hypothese nachweisen könnte, so würde dabei zugleich die gesuchte Erklärung des Faktums gefunden sein. Dies versucht er, indem er eine Analyse des Freiheitsbegriffs giebt. Was heisst es, ich bin frei? Erste negative Erklärung: ich bin frei vom „Zwang der Sinnlichkeit“. Nun handelt es sich aber nicht um die Freiheit, als spekulative Idee, sondern um die Freiheit des Willens. Dieser kann aber nur bestimmt werden entweder durch die Sinnlichkeit, oder durch die Vernunft. Die Negation ist also hier gleich einer Position, d. h. ich muss unter „einschränkenden Gesetzen der Vernunft“ stehen (326), denn sonst weiss ich überhaupt nichts von meinem eignen Willen.

Die Frage geht also weiter auf die Gesetze der Vernunft. „Es wird ein Gesetz a priori als notwendig erkannt werden müssen . . . .“ a priori 1) weil es dem Princip der Missbilligung vorausgehen muss, 2) weil die Missbilligung allgemein und unbezwinglich“ ist. Da haben wir nun die Erklärung des Faktums. Dies ist die Folge der scheinbaren Freiheit, „diejenige Ungebundenheit, dadurch ich wollen kann, was meinem Willen selbst zuwider ist“ (326). Dieser Un-

gebundenheit des Willens steht gegenüber der Wille, der „mit sich selbst zusammenstimmt." Dieses Gesetz der Freiheit kann „allein praktische Einheit nach Principien" festsetzen. „Diese Gesetze bestimmen einen Willen, den man den reinen Willen nennen kann . . ." und „diese Einheit a priori ist die Freiheit unter allgemeinen Gesetzen der Willkür, d. i. Moralität" (321).

Damit ist das Gesetz gefunden, nach dem er am Anfang suchte. Weiter aber dringt die Nachforschung noch nicht. Auch der Gedanke der Autonomie ist, in anderem Zusammenhange, ausgesprochen, ohne aber von weiter reichender Bedeutung für das Fragment zu sein: „Dass wir selbst es sind, die als Urheber sie [die Tugend] unangesehen der empirischen Bedingungen (welche nur particulare Lebensregeln hervorbringen, ..." Den Schlussatz werden wir in anderem Zusammenhang zu betrachten haben. So weit sind die Gedanken der kritischen Ethik mit Schärfe ausgesprochen; er führt das moralische Handeln zurück auf Freiheit, Gesetze der Freiheit, autonome Gesetze der Freiheit. „Der Lehrbegriff der Moralität aus dem Princip der reinen Willkür" (325). „Das erste, was der Mensch thun muss, ist, dass er die Freiheit unter Gesetze der Einheit bringt, denn ohne dieses ist sein Thun und Lassen lauter Verirrung" (ibi). Dabei ist bei „Gesetze der Einheit" zu erinnern an den Willen, der „mit sich selbst zusammenstimmt" (326). Und so wird Moralität auch geradezu als „die Idee der Freiheit" (324) bezeichnet (über die wichtige Beifügung ebenfalls später).

Vermisst wird nun hier zunächst die Erklärung, welches denn dieses Gesetz sei, wie es aussehe, ob es auch überhaupt möglich sei. Und zwar können wir ganz deutlich sehen, dass er die Antwort darauf noch nicht gefunden hat, wenn auch zwei wichtige Stücke davon. Nämlich 1) dass es a priori sein müsse. Das haben wir oben schon gesehen. Ausserdem dass es ein synthetischer Satz ist. Dies ergiebt sich aus den Bemerkungen am Rande. Er fragt nämlich: „Worin besteht aber dieses moralische Gesetz?" Die Antwort, die er darauf giebt, ist nicht klar und eindeutig. Ich will versuchen sie zu erklären. „In der Uebereinstimmung der natür-

lichen Begierden mit der Natur seiner selbst“ (326). Dieser Satz scheint zunächst widersinnig; denn insofern die Begierden natürliche sind, müssen sie doch von selbst mit der Natur übereinstimmen. Und diese Weisheit soll eine Antwort auf die ethische Frage sein? Dies deutet darauf hin, dass unter „Natur seiner selbst“ nicht der Mensch, sofern er zwei Beine und einen Kopf hat, sondern seine eigentliche, wesentliche Natur zu verstehen sei, d. h. das, was ihn von allen übrigen Wesen unterscheidet, d. h. der Mensch als moralisches, unter Gesetzen der Freiheit stehendes, vernünftiges Wesen. Vgl. „die Natur des Menschen, die immer bleibt“ in der Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen s. o. S. 26. Der Satz scheint also auszudrücken: Sofern die natürlichen Begierden mit den Vernunftgesetzen übereinstimmen, sind sie dem moralischen Gesetz gemäss. Diese Intrepıetation muss sich zunächst noch den Vorwurf der Willkürlichkeit gefallen lassen. Das Folgende wird, wie ich hoffe, zeigen, ob der Vorwurf gerechtfertigt sei. Lassen wir ihn also zunächst auf sich beruhen. „2) in der Uebereinstimmung der beliebigen und zufälligen Begierden mit der Natur und untereinander . . . .“ (327). Hier haben wir also eine ganz ähnliche Erklärung. Doch bemerke man auch den Unterschied. Hier spricht er von „beliebigen und zufälligen Begierden“. Mir scheint der Unterschied sich folgendermassen darzustellen. Im ersten Satz wird gleichsam die Bedingung aufgestellt, die erfüllt sein müsste, wenn wir von einem Menschen sollen urteilen können: er ist tugendhaft. Der zweite aber drückt die Bedingung aus, die erfüllt sein muss, wenn wir von ihm sollen urteilen können: er handelt gut. Wieder tritt uns hier der Terminus „Uebereinstimmung“ entgegen. Wir erinnern uns an einen ähnlichen auf S. 326: „die Bedingungen, unter denen der Wille mit sich selbst zusammenstimmt . . .“ Dies aber ist das Gesetz der Freiheit, „welches allein praktische Einheit des Willens nach Principien festsetzen kann.“ Dieser Hinweis bewährt sich in dem Folgenden und macht es verständlich, warum Kant in Satz 2) mit einem „folglich“ fortfahren kann. „folglich in der Idee eines allgemeinen Willens . . . .“

Hier ist zweierlei anzumerken: 1) dass er von einem „allgemeinen Willen“ spricht. Nicht sowohl um zu zeigen, wie begründet oder unbegründet die Ansicht von dem „rationalen und individualistischen Charakter“, dem „eudämonistischen und individualistischen Charakter“, des „diesen Aeusserungen zu Grunde liegenden ethischen Standpunkts ist,[1]) und dass also dass Allgemeingültige des späteren Standpunkts kein unterscheidendes Merkmal bilde; sondern um den Hinweis auf die Identität des „reinen Willens“ mit der praktischen Vernunft anzumerken. 2) Spricht er von der „Idee eines allgemeinen Wilens“. Die Idee tritt in der Kritik der reinen Vernunft mit dem Anspruch auf regulative Bedeutung auf! Wir geben jetzt den Satz vollständig: „folglich in der Idee eines allgemeinen Willens und den Bedingungen, unter denen ein solcher, der jeden besonderen unter sich enthält und einschränkt, möglich ist“.

Die Schlussätze des Fragments lauten: „Praktische Gesetze entweder aus Begriffen oder aus Erfahrungen. Jene sind entweder reine Begriffe oder empirische. Die reinen praktischen Gesetze sind entweder analytisch oder synthetisch. Wie sind die letzteren möglich“ (327). Wir werden auf diese Sätze zurückkommen bei dem Versuche, das Fragment zu datieren.

Wir fassen kurz zusammen, was uns dieser Teil des Fragments geliefert hat.

1) Ausgehen von einem „Faktum“.
2) Zurückführung desselben auf Gesetze der Freiheit.
3) Diese Gesetze sind a priorisch (in dem Sinne des Vorhergehens, und der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit).
4) Sie sind synthetisch.
5) Die Frage nach der Möglichkeit solcher synthetischen Urteile a priori.

Energisch vorbereitet ist:

1) Der Gedanke der Autonomie.
2) Der Gedanke der allgemeinen Gesetzgebung.

---

1) H. Höffding, Arch. S. 461, 462.

Der erste Teil hat, wie schon hervorgehoben, wesentlich die Frage zu erwägen: wie verhält sich das moralische Gesetz zur Glückseligkeit?

Ich will zuerst wieder versuchen den Gedankengang genau zu analysieren. Es scheint mir praktisch mit einer Darlegung dessen, was Kant hier unter Glückseligkeit versteht, anzufangen. „Wir haben ein Wohlgefallen an Dingen, die unsre Sinne rühren" . . . . mit diesem Satze hebt das Fragment an „wir sehen aber, dass die Ursache dieses Wohlgefallens nicht im Objekte sei, sondern in der individuellen oder auch spezifischen Beschaffenheit unsres Subjekts liege, mithin nicht notwendig und allgemeingültig sei (320). „Vor die Sinne kann keine völlige Befriedigung ausgefunden werden, nicht einmal lässt sich mit Gewissheit und allgemein bestimmen, was den Bedürfnissen derselben gemäss sei" (321). Diese Sinnenfreude ist aber noch nicht Glückseligkeit. Es ist nur „die Materie der Glückseligkeit". „Glückseligkeit ist eigentlich nicht die grösste Summe des Vergnügens" (321). „Es ist ein gewisser Hauptstuhl (Fonds, Grundstück) von Zufriedenheit nötig, daran es niemand fehlen muss und ohne welche keine Glückseligkeit möglich ist, das übrige sind Accidentien (reditus fortuiti)" (322). „In diesem Hauptstuhl ist kein Vergnügen als die Materie der Glückseligkeit, aber gleichwohl die formale Bedingung der Einheit, welche jener wesentlich ist (323). „Die Glückseligkeit ist nicht etwas Empfundenes, sondern Gedachtes. Es ist auch nicht ein Gedanke, der aus der Erfahrung genommen werden kann, sondern der sie erst möglich macht. Nicht zwar als ob man die Glückseligkeit nach allen ihren Elementen kennen müsse, sondern die Bedingung a priori, unter der man allein der Glückseligkeit fähig sein kann Alle unsre Handlungen, die auf empirische Glückseligkeit gehen, müssen diesen Regeln gemäss sein, sonst ist die Einheit nicht darin anzutreffen, welche" [bricht ab] „. . . . die Form derselben ist intellectuel" (320). „Denn die Glückseligkeit besteht eben im Wohlbefinden, sofern es nicht äusserlich zufällig ist, auch nicht empirisch abhängend, sondern auf unsrer eignen Wahl beruht. Diese muss bestimmen

und nicht von der Naturbestimmung abhängen“ (321). „Denn Glückseligkeit ist ein Produkt der eignen Menschenvernunft“ (326).

Ich habe die Sätze, wie man leicht bemerken wird, in einer aufsteigenden Reihe angeordnet. Charakteristisch ist dabei das Suchen nach intellectuellen Elementen in der Glückseligkeit, das zuletzt in dem Gedanken gipfelt, dass sie selbst ganz und gar intellectuell sei.

Jetzt ist vor allem der Gedanke von Wichtigkeit, dass „sie auf unsrer Wahl beruht“ (321). Damit ist aber die Glückseligkeit, die man anfangs vielleicht als blosse Sinnenlust zu nehmen geneigt war, in Abhängigkeit gebracht von der Freiheit. Sie muss auf unsrer eignen Wahl beruhen (321). Frei sein heisst aber, wie wir schon wissen, unter Vernunftgesetzen stehen. Insofern diese nicht von der Naturbestimmung abhängen, sind sie nichts Anderes, „als die wohlgeordnete Freiheit“ (321). „Die Gesetze, welche die Freiheit der Wahl in Ansehung alles dessen, was gefällt, mit sich selbst in Einstimmung bringen, enthalten dagegen vor, jedes vernünftige Wesen, das ein Begehrungsvermögen hat, den Grund eines notwendigen Wohlgefallens“ (320). Diese Gesetze kennen wir aber schon, es sind die moralischen Gesetze. Mit diesen muss die Freiheit der Wahl in Uebereinstimmung gebracht werden. Insofern das aber weiter nichts heisst als: unsre Vernunft muss entscheiden, so sind sie gerade deshalb „Grund eines notwendigen Wohlgefallens“. „ . . . und dieses zwar nicht um Glückseligkeit wirklich zu machen, sondern zur Möglichkeit der Idee derselben“ (320). Sie ist „die conditio sine qua non der Glückseligkeit“, (321).

Es sind 5 Gedanken, die mir mit Klarheit aus dem Obigen hervorzugehen scheinen:

1) „Das Wohlgefallen an Dinge, die unsre Sinne rühren“, ist nicht notwendig und allgemeingültig; ja „nicht einmal lässt sich mit Gewissheit und allgemein bestimmen, was den Bedürfnissen derselben gemäss sei“.

2) Wenn wir das wahre Wesen der Glückseligkeit zu ergründen suchen, finden wir. dass zwar gewisse „data zur Glückseligkeit, die ihm Natur giebt“ vorhanden sein müssen,

dass sie aber, sofern sie auf „unsrer eignen Wahl beruht“ (321), die Freiheit als notwendige Bedingung voraussetzt und zwar „die wohlgeordnete Freiheit“ (321), d. h. dass sie erst durch „Freiheit unter allgemeinen Gesetzen der Willkür, d. i. Moralität“ (321) ermöglicht wird.

3) Dass diese „allgemeinen Gesetze der Willkür“, „vor jedes vernünftige Wesen, das ein Begehrungsvermögen hat, den Grund eines notwendigen Wohlgefallen“ haben.

4) Der Verknüpfungspunkt von Sittengesetz und Glückseligkeit, ist der Begriff der Notwendigkeit.

5) Die Moralität muss aber vorausgehen. „Die Glückseligkeit muss von einem Grunde a priori, den Vernunft billigt, herkommen“ (321).

Einen andern Weg, zu demselben Ziele zu kommen, schlägt der Philosoph auf der zweiten Seite des Fragments ein (S. 322). Hier geht er nicht von der Glückseligkeit aus, sondern von der Tugend. Der Gedankengang ist hier ziemlich kurz und klar.

„Es ist wahr, beginnt er diesen Abschnitt, die Tugend hat den Vorzug, dass sie aus dem, was die Natur bietet, die grösste Wohlfahrt zuwege bringen würde.“ Weil sie „Selbstzufriedenheit bei sich führt“. Denn Tugend ist Gesetz der Freiheit. Die Selbstzufriedenheit „aber beruht auf der freien Willkür“, sofern „diese Freiheit . . . zwar unabhängig von sinnlicher Nötigung sein, aber doch nicht ohne alles Gesetz sein“ muss (322). Die Selbstzufriedenheit aber ist der „Hauptstuhl (Fonds, Grundstuhl) . . . . daran es niemand fehlen muss und ohne welchen keine Glückseligkeit möglich ist“ (322). Und so ist die Freiheit „nach Gesetzen einer durchgängigen Zusammenstimmung mit sich selbst“ das höchste Gut („da keinem noch höhere Bewegungsgründe und ein höheres Gut gegeben worden“) und sie macht „alsdann den Wert und die Würde der Person aus“ (322). Daher kommt er zu dem Resultat, dass die Moral, von der wir also jetzt schon wissen, dass sie „über alles und schlechthin gefalle“ „nicht aus dem Gesichtspunkt der einzelnen und eignen Zuträglichkeit, sondern aus einem allgemeinen Gesichtspunkt a priori d. i. vor der reinen Vernunft gefalle und zwar, weil sie

(Moralität) allgemein zur Glückseligkeit notwendig und derselben auch würdig ist" (324). Aber „sie enthält keine Triebfedern" (324), „daher müssen die Gesetze der Freiheit, unabhängig von der Absicht auf eigne Glückseligkeit, gleichwohl die formale Bedingung derselben enthalten" (324) und so kann er jetzt die Moralität, „die Idee der Freiheit" „regulatives Princip der Glückseligkeit a priori" und deshalb auch „Princip der Glückseligkeit" (324) nennen.

Aus der einfachen Darlegung des Inhalts folgt mit Sicherheit, dass das Fragment in den unmittelbaren Bannkreis der Kritik der reinen Vernunft gehört. Es scheint mir gewissermassen einen Uebergang von ihr zur „Grundlegung" zu bilden, vor die wir durch die Frage nach der Möglichkeit praktisch synthetischer Urteile a priori gestellt werden. Vaihinger[1]) stellt sie ebenfalls in die Zeit um 81, indem er auf die versuchte Anwendung kritischer Gedanken in dem Fragment hinweist. Ich gehe auf die Frage nicht weiter ein, habe nur anzumerken, dass der Herausgeber dasselbe ursprünglich in die 90er Jahre setzte, neuerdings aber in einem Schreiben an H. Höffding mitteilt[2]), dass er es, den Schriftzügen nach, lieber in die 80er Jahre setzen möchte. H. Höffding setzt es in die Zeit kurz vor dem Erscheinen der Kritik. Wie sich das mit seinen Ausführungen zusammenreimt, ist auch mir nicht anders möglich zu erklären, als durch einen „Schwenkungsbogen", besser hätte er vielleicht den Ausdruck: isolirter Punkt dafür gewählt.

Hervorzuheben scheint mir an dem Fragment vom systematischen Standpunkt: Dass Kant hier den Versuch gemacht hat (der mir im wesentlichen gelungen zu sein scheint), die Frage der Anwendung zu lösen, ohne die Ideen Gott und Unsterblichkeit zu postulieren, indem er zeigte, dass mit dem Handeln aus Freiheit ein Gefühl der Lust a priori verknüpft ist.

---

1) Vaihinger, Mitteilungen aus Kant's Nachlass. Zeitschr. f. Phil. 1889.
2) Arch. f. Gesch. d. Phil. 74. S. 461.

Berichtigung.

Seite 47	Zeile 3	v. o.	lies „Bewandtnis“	statt „Verwandtnis“.
„ 50	„ 6	v. o.	lies „ulterius“	statt „alterius“.
„ 54	„ 2	v. o.	lies „einen“	statt „einenen“.
„ 57	„ 9	v. u.	lies „Spuk“	statt „Spuck“.
„ 59	„ 17	v. o.	lies „allen“	statt „alle“.
„ 60	„ 15	v. o.	lies „durch das Objekt“	statt das „Objekt“.







